Budhy Munawar-Rachman

REORIENTASI PEMBARUAN ISLAM

Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia

Pengantar:
M. Dawam Rahardjo

REORIENTASI PEMBARUAN ISLAM
Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme
Paradigma Baru Islam Indonesia

Budhy Munawar-Rachman

Penyunting: Moh. Shofan

Kata Pengantar:
M. Dawam Rahardjo

Edisi Digital

Jakarta 2011

REORIENTASI PEMBARUAN ISLAM
Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme
Paradigma Baru Islam Indonesia

Oleh Budhy Munawar-Rachman

Penyunting: Moh. Shofan
Kata Pengantar: M. Dawam Rahardjo

Cetakan I, Juni 2010

Diterbitkan oleh
Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF)
Jln. Kalibata Timur No. 31A Pejaten
Pasar Minggu, Jakarta, 12510
Telp. 021-790 2451, 7919 1126, Faks. 021-7919 1126

Bekerjasama dengan:
Paramadina
Pondok Indah Plaza 3 Blok F 4-6, Jl. TB Simatupang, Jakarta Selatan 12310
Telp. (021) 7651611, Faks. (021) 7652015

Pewajah Isi: Abu Maula
Pewajah Sampul: mps creativa

ISBN: 978-979-95611-7-6

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:
Democracy Project
Yayasan Abad Demokrasi
www.abad-demokrasi.com

Layout dan Redesain cover: Aryo Ceria
Redaksi: Anick HT

Dipersembahkan untuk dua guru besar Islam saya:

Prof. Dr. Nurcholish Madjid
dan
Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo

yang telah mengajarkan saya betapa pentingnya mengembangkan pemikiran sekularisme, liberalisme dan pluralisme untuk pembaruan Islam di Indonesia

Diterbitkan dalam rangka

Merayakan 40 Tahun Orasi Pembaruan Islam
Nurcholish Madjid

3 Januari 1970—2010

KERONCONG AIR MATA

Senandung Panjang untuk Nurcholish Madjid

Oleh: D. Zawawi Imron

Bismillah awal alkisah
sebuah negeri kaya yang gemah ripah
Serangkai kepulauan
yang rahim ombaknya menyimpan
dahaga, rindu, dan mutiara

Kalau di situ ada orang bertanya:
"Dimanakah janji hari esok sembunyi?"
Daun-daun hijau yang menjadi selimut bumi
adalah jawabnya

Di situ ada orang berlagu:
Di sini batu-batu
dipecah berbiji emas
Kerikil digosok
berkilau jadi permata
Alhamdulillah Indonesia
Tanah airku tercinta

Matahari bulat perak
        menyapa putih kapas randu
Gunung-gunung tegak
        di sini berputik kembang duku
Sawah luas tengadah
        mengaku bumi Allah
Bulir padi berjuta untai
        merunduk berjurai-jurai

Membisikkan damai
lewat dawai-dawai
angin yang dikipas kelepak murai
Sayang disayang
seribu mayang
kami bertani
tidak terasa bikin keranda
Karena sawah kami
kami racuni dengan pestisida

Tuhan, benarkah kami
khalifah-Mu di atas bumi?

Kami kaya raya
Punya luas hutan rimba
Di sana hidup ragam binatang
tapir, badak, kijang, dan ular belang
Ada kera yang suka cemberut
lucu seperti badut
Ada harimau perkasa
yang suka merenggut mangsa
Ada kancil, konon binatang paling cendekiawan
yang bicara baik tapi mencelakakan
Memang begitulah
kebinatangan yang maha sempurna
dalam kehutanan di rimba-rimba

Kadang kami tak habis mengerti
pada pekerti kami sendiri
kemarin ketuhanan
sekarang kehutanan
besok pagi kebinatangan
lusa kembali ketuhanan
besoknya lagi
kesetanan

lalu kesurupan

Saat tahun 2010 hampir di ujung jari
Hutan-hutan yang memeram janji kami bakari
Dengan gencar kami ekspor asap ke luar negeri
Warisan untuk anak cucu kami curi
demi gengsi kekinian yang tak punya nurani

Batu-batu kerikil
Ranting-ranting gugur kecil
meneteskan getah airmata
Masyaallah Indonesia

Itulah sejarah yang kami tulis
dengan terjang, terkam, dan tangis
Timika terluka
Sambas saling libas
Aceh terleceh
Jakarta berair mata
Jiwa raga
tidak berharga
Kemudian lihat dengan cermat
Pada trotoar kota-kota yang mekar
Di sela gedung-gedung yang tinggi kekar
megah menjulangi langit
Orang-orang compang camping
menyeret nasibnya yang ringkih
menghela nuraninya yang pedih
meminta-minta ke sana kemari
Yang lain mengais-ngais tumpukan sampah
Mencari sisa-sisa rezeki
(yang hanya pantas dilakukan oleh tikus dan coro)
O, mereka adalah saudara-saudara kami yang tersisih
Hatinya penuh tusukan jarum, tusukan paku dan duri

O, sungguh penderitaan yang telah sempurna

Dengan sikap gagah dan tanpa dosa,
kami saksikan,
kaum gelandangan kesulitan menyeret langkah
dari sebuah kota ke tempat-tempat lainnya
Mobil-mobil kami mendahuluinya di jalan-jalan raya
dengan klakson melengking ingin menambah wibawa
Sekaligus mengentutkan asap dan debu
yang memerihkan mata
dan menyesakkan dada
Masyaallah Indonesia

Pada sebuah sunyi yang basah
Kaum gelandangan bersumpah
diikuti orang-orang yang hatinya berdarah:
Sumpah kaum gelandangan

Satu. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami akan mencintai
tanah air kami sehidup semati

Dua. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami benar-benar
tidak punya tanah
Tiga. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami berlimpah air
kalau ada banjir
Empat. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami tidak akan
menjadi orang-orang yang serakah
Kami bersaksi
bahwa orang-orang miskin itu telah menepati sumpahnya
Menyimak sumpah itu kami jadi bertanya:
Kemakmuran tanah air ini sebenarnya untuk siapa?

Barangkali kami memang telah dulu tahu
Tapi rasanya kok lebih enak
kalau kami selalu lupa
bahwa kemakmuran itu
untuk seluruh saudara sebangsa
Lalu mengapa ada orang-orang melarat dan terkapar?
Mengapa ada anak-anak perutnya busung disengat lapar?
Mengapa ada orang tinggal di gubuk reyot
seatap dengan bau bangkai bekicot?

Nurani yang berguru kepada Baginda Ali menjawab:
"Karena ada orang-orang serakah"
Masyaallah Indonesia

Di atas kerindangan dahan jambu
burung-burung bernyanyi seperti dulu
tentang indahnya langit biru

Burung-burung dalam sangkar juga berlagu
lagu senada
meskipun dengan melodi yang berbeda
Di tempat lain ada pidato berapi-api,
api, api, api
api,api,api,
Orang-orang cerdik pandai berkelahi
bersenjata angka, bolpen, dan dasi
api,api,api,
der dor der dor dar der dor
dor
dor
dor dor
dor dor dor
dar der dor
tolong …………….!
dor dor

Ibu ………………...!
dor dor dor
dor dor
Orang-orang bisu berzikir
uh ah ah ih ah
uh ah ah ih ah

Mulut-mulut berbunyi
tapi tidak wasis bicara
Kalau bicara
hanya untuk keseleo lidah
Masyaallah Indonesia

Anak-anak gembala kerbau
hatinya menangis resah ke mimipi
karena sungai tempatnya berenang mandi
airnya kotor dicemari limbah industri
Ikan-ikan pun mati
Langit tak biru lagi
Penyair hanya sibuk berdeklaramasi
Katanya: “Langit biru yang tersisia
masih tersimpan dalam nurani”
Orang-orang miskin menyanggah:
“Penyair, jangan suapi mulut kami dengan puisi
yang kami inginkan beras atau nasi”

Azan di masjid berkumandang
Talu lonceng gereja berdentang-dentang
Asap dupa semerbak di dalam pura
Kita dengarkan lagi orang miskin bersuara:

Kami teriak bukannya marah
tetapi bosan kami melarat

kami menyanyi bukan gembira
tetapi capek kami menangis

Mendengar itu
Malaikat di langit termangu
Anak-anak kecil berlagu:

mana di mana
manusiaku
mana di mana
mana manusiaku

Gitar dipetik berlenting-lenting
Jatuh berdebum si cengkir gading
Gadis desa miskin berkulit langsat
Diantar germo ke hotel bertingkat
Masyaallah Indonesia

Mahasiswa-mahasiswa
turun ke jalan-jalan
mewakili ayah bunda mereka yang gagu:

mana di mana
manusiamu
mana di mana
mana manusiaku

Jauh di lengkung sebuah gua
yang gelap tapi terang
yang berderang tapi gulita
seorang santri tak habis-habis
mangaji duka mengeja darah
seperti mengaji dirinya sendiri:
siapa yang disebut manusia?
manusia manusia manusia

ma-nu-si-a ma-nu-si-a ma-nu-si-a
manu-sia-sia manu-sia-sia manu-sia-sia
sia-sia-sia-sia-sia-sia
Siapa sia-sia?
Ya siapa ya sia-sia
Ya manusia ya sia-sia

Gua itu berbunyi: “Nonsens, nonsens, nonsens”
Gelas-gelas pecah
Cermin-cermin retak
Huruf-huruf hangus
Kata-kata majal rumus
Umur jadi bisu pada waktu
Angka nol kecurian Satu
Ibu, untuk apa hidup ini dari Ahad sampai Sabtu?
Tahun demi tahun terlego ke dalam tipu

Ada bahasa bukan suara
bukan bahasa:
Demi waktu!
Sesungguhnya manusia pasti merugi
Kecuali mereka yang beriman
dan beramal saleh
dan saling bernasihat dengan kebenaran
dan saling bernasihat dengan kesabaran

Kami inginkan hidup tenang
bersyukur dari nung ke nang
tapi harus kami gali hening
                    dalam hening
                    ada ning
dalam ning
ada kosong
dalam kosong
ada gong

gong
gong
gong ....

Sekarang milenium ketiga
Masih ada sawah terbentang
                    Alhamdulillah

Besok, masih adakah tangan yang melambai
meniru buliran padi yang berjurai?
Amin, ya Allah!
Semoga, ya Tuhan!
Kami melangkah dalam amin
Kami bergerak di atas semoga
Dari keringat
                    ke amin
Dari amin
                    ke semoga
Semoga hati
                    semoga tangan
Semoga ilmu
                    semoga teknologi
Semoga embun
                    semoga bunga
Semoga darah
                    tak simbah lagi
Semoga rusuh
                    tak suruh lagi
Semoga senyum
                    bersama Nabi
Semoga damai
                    beserta Rasul
Semoga senapan
                    diganti pacul

Di tengah alam yang luas
kami saksikan tamsil yang jelas:

Ada seekor sapi merumput di kehijauan
Di atas punggungnya tiba-tiba hinggap
seekor burung jalak hitam
Burung jalak itu memunguti kutu-kutu
di sela bulu-bulu sapi
Burung jalak kenyang sapi pun senang
Sebuah persahabatan
yang menghormati kehidupan
Persaudaraan dua ekor hewan
yang berbeda bentuk, jenis, dan kebiasaan
Tapi bisa rukun di tengah alam
Bisa damai di bawah Tuhan

Subhanallah Indonesia
Alhamdulillah Indonesia
Masyaallah Indonesia
Astaghfirullah Indonesia

KH. D. Zawawi Imron
adalah ulama dan budayawan terkemuka di Indonesia, tinggal di Batang-batang, Sumenep, Madura. Puisi ini dimuat di sini untuk mengenang 40 tahun orasi pembaruan Islam Nurcholish Madjid, 3 Januari 1970–2010.

Daftar Isi

Ucapan Terimakasih

Saya ingin mengucapkan terimakasih kepada kawan-kawan dari Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) yang telah membantu saya dalam mewujudkan diskusi kampus mengenai pluralisme dan kebebasan beragama pada paling tidak 38 kampus di seluruh Indonesia, dari Banda Aceh (NAD) sampai Jayapura (Papua). Banyak teman dari PSIK dan LSAF yang telah bahu membahu mewujudkan program diskusi kampus ini. Beberapa nama yang harus saya sebut adalah: Yudi Latif, Abdul Hakim dan Sunaryo dari PSIK, Asep Gunawan, Iqbal Hasanuddin, Tantowi Anwari dan Rifah Zainani dari LSAF. Diskusi kampus ini telah diikuti oleh ribuan mahasiswa dan menghasilkan ratusan paper dari intelektual Muslim dari berbagai daerah di Indonesia, yang sebagian telah saya analisis dalam buku ini. Diskusi kampus ini juga telah dilengkapi dengan sebuah workshop mengenai metodologi Islam dan Pluralisme di Jakarta, dan pertemuan nasional dengan tokoh-tokoh mahasiswa mengenai Islam dan Demokrasi di Puncak, Bogor.

PSIK juga telah membantu saya dalam membuat survey atas beberapa lembaga Islam Progresif. Survey ini telah menghasilkan manuskrip berjudul *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakafrta: PSIK

Universitas Paramadina, 2008). Teman-teman yang telah bekerja untuk saya adalah Miming Ismail (menulis tentang Paramadina), Ahmad Mahromi (menulis tentang LSAF), Mohamad Asrori Mulky (menulis tentang LAKPESDAM NU), Lukman Hakim (menulis tentang Maarif Institute), Umar Hamdani (menulis tentang P3M), Khudori (menulis tentang ICIP), Yogi Gustaman (menulis tentang LKiS), dan Deni Agusta (menulis tentang JIL). Manuskrip ini sangat berharga karena telah memberi pengertian tentang perkembangan yang sangat progresif pada lembaga-lembaga Islam dalam sepuluh tahun belakangan,

Khusus LSAF, saya ingin mengucapkan terimakasih kepada M. Dawam Rahardjo, Asep Gunawan, Iqbal Hasanuddin, Tantowi Anwari dan Rifah Zainani, yang telah terlibat aktif pada pembentukan Jaringan Islam Kampus (JARIK) di Medan, Jakarta, Bandung, Garut, Yogyakarta, Semarang, Mataram dan Makassar. JARIK ini telah menyatukan ratusan aktivis kampus dalam wadah komunikasi Jaringan Islam Kampus dalam mempelajari isu kebebasan beragama yang dikaitkan dengan konsep dasar sekularisme, liberalism dan pluralisme. Beberapa teman koordinator JARIK yang telah membantu dalam training-training JARIK maupun diskursusnya adalah Eko Marhaendy (Medan), Yusep Munawar Sufyan (Jakarta), Tedi Taufiq Rahman (Bandung), Subkhi Ridho (Yogyakarta), M. Abdullah Badri (Semarang), Achmad Jumaely (Mataram), Henriono (Makassar), Ruslan Afandi dan Ani Marlina (Garut). Buku ini pada dasarnya bisa terbit karena inspirasi pergulatan bersama para tokoh mahasiswa se-Indonesia ini. Kepada mereka jugalah buku ini saya persembahkan.

LSAF juga telah memungkinkan saya memimpin proses pembuatan dan penerbitan buku *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* yang telah terbit bersamaan dengan buku ini. Buku tersebut merupakan hasil wawancara dengan 70 intelektual Muslim, antaragama, filsuf, teolog, dan ahli ilmu sosial dan politik terkemuka di Indonesia tentang masalah kebebasan beragama dikaitkan dengan isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Saya ingin mengucapkan penghargaan dan terimakasih kepada 70 tokoh ini, yang namanya tidak saya sebut di sini, tetapi ada dalam *cover* belakang buku tersebut, atau saya sebut dalam akhir daftar pustaka buku ini. Pokok-pokok pikiran mereka yang saya coba rajut dan jalin, telah mewarnai pandangan dasar buku ini bahwa kebebasan beragama merupakan isu yang sangat penting di Indonesia, bahkan telah menjadi agenda baru pembaruan Islam di Indonesia kini yang perlu dikembangkan secara serius—termasuk dalam mewacanakan kembali pengertian baru atas konsep sekularisme, liberalism dan pluralisme.

Saya juga ingin mengucapkan terimakasih dan penghargaan yang tinggi kepada kolega saya di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara yang telah melihat, membaca dan memberi tanggapan kritis atas ide-ide dalam buku ini. Mereka adalah Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno, Prof. Dr. M. Sastraprateja, Prof. Dr. Mardiatmadja, Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, dan Prof. Dr. Siti Musdah Mulia. Walaupun dalam beberapa hal mereka tidak menyetujui pendapat kritis saya atas perkembangan pemikiran Islam belakangan, yang saya tuangkan dalam buku ini, tanggapan mereka sangat berharga, dan telah membuat buku ini menjadi lebih baik dan lebih tajam.

Terakhir, saya harus menghaturkan penghargaan dan ucapan terimakasih kepada editor saya Moh. Shofan yang sejak awal penelitian buku ini telah membantu saya dalam segala segi teknis penyuntingan, khususnya menjadi teman dalam memahami pemikiran para tokoh Islam Progresif di Indonesia. Kerja keras Shofan tidaklah sia-sia. Akhirnya buku ini bisa terbit, setelah mengalami proses pembacaan ulang terus menerus selama setahun belakangan ini, dengan revisi yang kadangkala bukan hanya menyita waktu, tetapi juga membawa frustrasi karena sulitnya mengerangkakan puluhan pemikir Muslim yang bisa jadi mempunyai pendapat yang tidak sama, bahkan kadang bertentangan.

Ketika hendak mengakhiri ucapan terimakasih ini, saya teringat pada guru-guru saya yang telah memperkenalkan isu pembaruan pemikiran Islam sewaktu saya baru saja memasuki tahun perkuliahan. Mereka adalah Dr. Mansour Fakih (alm), paman saya yang untuk pertama kali memperkenalkan mengenai ide pembaruan Islam. Semangatnya yang tidak pernah padam untuk pemikiran Islam terus hidup dalam hati dan pikiran saya hingga saat ini; Dr. Djohan Effendi dan Utomo Dananjaya telah memberikan segala fasilitas sehingga saya bisa mengenal lebih jauh isu pembaruan Islam tersebut. Mereka berdua adalah aktor pembaruan Islam sejak pertengahan tahun 1960-an. Dan tentu saja saya harus sebut di sini dua guru besar saya Prof Dr. Nurcholish Madjid dan Prof Dr. M. Dawam Rahardjo, di mana saya lebih dari 15 tahun telah dan terus menimba ilmu pada mereka, bahkan sampai sekarang. Ilmu mereka seperti sumber mata air yang tak pernah kering.

Saya juga ingin mengucapkan terimakasih kepada kolega saya di The Asia Foundation sekarang ini yang telah memberikan saya banyak kemungkinan sehingga saya bisa belajar lebih mendalam tentang perkembangan Islam di Indonesia. Bahkan lebih dari hanya belajar, saya juga diberi kemungkinan bertemu langsung dengan tokoh-tokoh dan cendekiawan Muslim dan antaragama dari seluruh Indonesia. Beberapa nama ingin saya sebut di sini: Dr. Robin Bush, Dr. Sandra Hamid, John Brownlee, Lies Marcoes, dan rekan kerja saya sehari-hari, Clare Harvey.

Akhirnya saya harus menyebut istri saya tercinta, Meirita Widaningrum yang telah memberi banyak kesempatan kepada saya untuk boleh terus mempelajari perkembangan Islam di Indonesia ini. Sebagai akibatnya ia harus merelakan banyak waktu bersama, ditinggal pergi suaminya berhari-hari ke kota-kota di seluruh Indonesia, untuk bertemu dengan tokoh-tokoh dan cendekiawan Muslim dan antaragama, demi pemahaman suaminya yang lebih mendalam tentang perkembangan Islam di Indonesia. Juga kepada tiga putra-putri saya, Nadia, Rian dan Anya.

Ucapan kasih juga saya haturkan kepada kedua orangtua saya, Abdul Rahman Shaleh dan Siti Munawarah yang telah memberi cinta dan kearifannya yang terus menerus, sehingga saya bisa bertahan tetap bekerja dalam dunia pemikiran Islam hingga sekarang ini, walaupun saya tahu mereka sangat menyemaskan arah pemikiran yang saya kembangkan sekarang ini.

Jazâkum-u 'l-Lâh khayran. Hanya Tuhanlah yang bisa membalas kebaikan semua pihak yang disebut namanya di sini, maupun yang tidak disebut namanya, yang telah me-

ngontribuski tenaga, pikiran, maupun keuangan, sehingga program yang agak ambisius ini bisa diselesaikan tepat pada waktunya, yaitu persis pada perayaan 40 tahun orasi pembaruan Islam Nurcholish Madjid (3 Januari 1970-2010), yang akan dirayakan dengan dengan berbagai rangkaian diskusi publik sepanjang tahun 2010 di berbagai kampus di seluruh Indonesia.

Bintaro, 3 Januari 2010
Budhy Munawar-Rachman

Kata Pengantar

Oleh M. Dawam Rahardjo

PENDAHULUAN

Paradigma adalah sebuah kerangka berpikir yang bisa dijadikan kaca-mata atau lensa untuk membaca suatu kondisi dan persoalan secara lebih tajam, dengan pendekatan atau cara tertentu dan sekaligus pemecahan masalah atau cara mencapai suatu tujuan. Dengan demikian, paradigma itu—seperti pernah dikemukakan oleh Thomas Kuhn—lahir melalui revolusi ilmu pengetahuan atau filsafat. Secara ilmiah paradigma itu berproses melalui tiga tahapan, *ontologi*, tentang keperiadaan, *epistemologi*, tentang cara memahami keadaan atau metodologi, dan *aksiologi*, tentang hasil, tujuan atau nilai guna.

Saya melihat bahwa wacana mengenai ”Trilogi Pembaharuan” yang diharamkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), yaitu sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebenarnya dapat dilihat sebagai paradigma juga. Sebagai contoh, sekularisme lahir dari otoritarianisme agama yang bersekutu dengan kekuasaan sehingga memasung kebebasan beragama. Liberalisme lahir dari kondisi ”tertutupnya pintu ijtihad” yang membelenggu cara berpikir, dan pluralisme lahir dari kondisi masyarakat yang majemuk yang mengandung potensi konflik.

Buku Budhy Munawar-Rachman—seorang pemikir Islam yang pernah lama belajar bersama Nurcholish Madjid—yang

berjudul *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* ini adalah sebuah penjelasan ilmiah mengenai paradigma itu dilihat dari perspektif Islam yang berkembang di Indonesia. Paradigma itu berlaku juga bagi agama-agama lain secara keseluruhan, yang dewasa ini sama-sama menghadapi krisis yang bersifat global.

Dalam pandangan saya—seperti telah ditunjukkan Budhy—paradigma itu dapat dipakai untuk merespon permasalahan yang dihadapi oleh Islam sebagai agama, maupun Islam sebagai ideologi yang dewasa ini sedang menghadapi krisis, yang sering diistilahkan dengan "islamisme". Dalam situasi krisis itu, wajah Islam menjadi *runyam* dewasa ini, karena Islam digambarkan sebagai agama kekerasan dan sumber terorisme global.

Sudah tentu, dari sudut historis-materialisme, Trilogi Pembaruan Islam itu tidak lahir dari ruang hampa. Ternyata, sejarah Islam itu diwarnai oleh pedang dan darah kemanusiaan. Walaupun gejala ini nampak juga pada sejarah semua agama-agama dunia, terutama agama-agama monoteis atau agama samawi. Jika dunia dewasa ini dilanda krisis lingkungan hidup, maka sumber terbesarnya adalah agama monoteis atau agama samawi, sebagaimana diceritakan dalam novel Ayu Utami, *Bilangan Fu* (2008). Agama-agama lokal yang disebut secara pejoratif sebagai "agama primitif", justru malah ramah lingkungan. Dengan agama samawi, manusia telah menjadi penguasa yang otoriter, padahal Tuhan dalam al-Qur'an telah mewanti-wanti agar manusia itu mengikuti amanah agar tidak membuat kerusakan di muka bumi, tetapi justru harus menyejahterakannya (Q. 11: 10). Kerusakan di darat dan di laut itu adalah akibat ulah manusia (Q. 2: 205; 26: 151-152).

Krisis Islam atau umat Islam itu sebenarnya terjadi di seluruh Dunia Islam. Dunia Islam tidak lagi menjadi *Dâr al-Islâm* (Bumi yang Damai), tetapi *Dâr al-Harb* (Bumi Konflik dan Perang). Krisis itu terjadi juga di Indonesia, ditandai oleh terorisme yang dilakukan oleh organisasi-organisasi atau individu yang mengatasnamakan Islam. Tapi terorisme atas nama Islam ternyata juga terjadi di Mumbai, India. Dalam kaitan ini, dua intelektual muda NU, Zuhairi Misrawi dan Abdul Moqsith Ghazali menulis masing-masing buku tebal yang berusaha membuktikan, bahwa al-Qur'an itu adalah sebuah kitab toleransi. Tapi banyak orang mengkritik. *Pertama*, mereka hanya membahas ayat-ayat tertentu yang bernuansa toleransi dan mendiamkan ayat-ayat lain yang mendorong kekerasan, misalnya ayat-ayat jihad dan ajaran *amar ma'rûf nahy munkar* yang selalu dipakai untuk melegitimasi tindakan kekerasan. *Kedua*, ajaran Islam yang dikatakan toleran itu tidak tercermin dalam perilaku umat Islam sendiri, baik yang terjadi dalam sejarah maupun yang terjadi sekarang ini, termasuk di Indonesia. Misalnya apa yang disebut "Perda Syari'ah" pada umumnya bersifat diskriminatif terutama terhadap perempuan dan melanggar hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil warga negara. Organisasi-organisasi Islam yang terkemuka, diam dan tidak berbuat apa-apa terhadap tindakan-tindakan kekerasan, yang dapat diartikan sebagai persetujuan diam terhadap radikalisme Islam itu.

Tapi berbagai gejala krisis yang terjadi pada Islam dan umat Islam itu ternyata tidak dapat dilihat oleh para pemimpin Islam sendiri. Malah mereka itu justru melihat gejala kebangkitan Islam lagi. Padahal di Indonesia sendiri, partai-partai Islam atau berlatar belakang Islam tidak bersatu dan justru berpecah

belah. Beberapa partai Islam memiliki tujuan yang sama, yaitu berlakunya syariat Islam di Indonesia yang sekular (dalam arti bukan negara agama). Namun partai-partai itu juga bercerai-berai. Jika John Naisbitt melihat gerakan fundamentalis Islam dan aksi-aksi terorisme sebagai fenomena kebangkitan agama, maka dalam realitasnya gejala itu sama sekali tidak bisa disebut sebagai gejala kebangkitan, melainkan krisis.

Umat Islam pada umumnya, ditunjukkan oleh Budhy dalam bukunya yang didasarkan pada survei pemikiran yang luas ini, tidak memiliki persepsi mengenai krisis (*sense of crisis*) itu. Justru yang mereka lihat adalah bahwa Islam menghadapi ancaman dan konspirasi, khususnya konspirasi kaum Yahudi dan Kristen untuk menghancurkan Islam, karena pandangan itu mengacu kepada ayat-ayat al-Qur'an sendiri yang melihat sikap orang Yahudi dan Kristen itu sebagai permanen dan tidak berubah. Di lain pihak, kebangkitan Islam dalam bentuknya sekarang ini justru dianggap sebagai ancaman bagi orang lain dan lingkungannya. Aktivisme politik Islam dianggap akan melawan gelombang demokratisasi dengan pola perjuangan untuk menuntut berdirinya negara otoriter dan totaliter sebagai yang nampak dalam gagasan dan gerakan untuk mendirikan kekhalifahan Islam di seluruh dunia dari Hizbut Tahrir itu. Di Indonesia aspirasi kekhalifahan mengancam asas kebangsaan dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang liberal dalam arti tidak berdasarkan hukum syari'at agama melainkan prinsip penegakan hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil, plural, yang terdiri dari suku, ras, agama, golongan-golongan yang majemuk dan sekular, yaitu tidak berdasarkan keyakinan pada satu agama tertentu, dan menjamin kebebasan beragama.

Timbul pertanyaan, mengapa terjadi kesalahan persepsi dalam melihat Islam? Jawabannya adalah karena umat Islam tidak memiliki paradigma yang tepat. Kuhn mengatakan, bahwa krisis pengetahuan dan pemahaman akan terjadi, ketika suatu kerangka berpikir yang berlaku dan dianut, tidak bisa lagi bisa dipakai untuk memahami dunia. Itulah saatnya akan lahir suatu revolusi berpikir yang baru yang dapat dipakai untuk bisa memahami lingkungan hidup. Dewasa ini umat Islam tidak mampu memahami bahwa masyarakat dan negara modern ini memerlukan kebebasan yang merupakan prasyarat terpenuhinya hak-hak sipil, sebagai landasan demokrasi yang sehat, toleransi dalam kehidupan masyarakat yang semakin majemuk dan sebuah kekuasaan yang adil terhadap semua agama dengan sikap yang empati terhadap semua umat beragama yang cinta damai.

Dengan demikian maka umat Islam memerlukan pencerahan (*enlightenment*). Ini tidak berarti bahwa tidak ada sebagian masyarakat yang telah mengalami pencerahan, tapi jumlahnya masih sangat terbatas. Malah orang-orang yang telah mengalami pencerahan itu merasa tidak aman dan nyaman dengan lingkungannya. Di Mesir, salah satu pusat kebudayaan Islam, beberapa tokoh pemikir dan budayawan, seperti novelis perempuan Nawal el-Sadawi, telah diajukan ke pengadilan dengan tuduhan murtad. Sastrawan pemenang Hadiah Nobel untuk kesusastraan, Naquib Mahfudz, pernah mengalami percobaan pembunuhan, Nasr Hamid Abu Zayd, harus hijrah ke Belanda untuk bisa menghirup kebebasan berpikir, bahkan cendekiawan Farag Fauda, telah menjadi korban pembunuhan.

Sebaliknya juga terjadi di Barat, pencanangan abad ke-15 sebagai abad kebangkitan Islam itupun dianggap sebagai ancaman terhadap perdamaian dan demokrasi. Islam sendiri sering dianggap sebagai suatu agama yang tidak kompatibel dengan demokrasi sebagaimana telah ditulis oleh Samuel Huntington dan Bernard Lewis, berdasarkan kenyataan yang ada di Dunia Islam. Penilaian ini justru dikonfirmasi oleh sebagian ulama, misalnya Abu Bakar Ba'asyir, bahwa demokrasi itu bukan merupakan bagian dari Islam. Ia berpendapat bahwa pemilihan presiden harus dilakukan melalui *ahl al-ḫall wa al-'aqd*, suatu panitia yang dibentuk oleh Khalifah Umar yang kemudian memilih khalifah ketiga, Usman ibn Affan itu. Padahal cara pemilihan itu hanyalah ijtihad Umar dan hanya salah satu ijtihad saja, tapi oleh Abubakar Ba'asyir, justru dianggap sebagai ketentuan hukum syari'ah yang seolah-olah mendapat legitimasi al-Qur'an dan al-Sunnah. Pandangan itu, dijadikan contoh, bagaimana jika terjadi pertentangan antara akal, dalam hal ini demokrasi, bertentangan dengan wahyu. Padahal hasil ijtihad inipun bisa direvisi dan diaktualisasikan, misalnya menjadi Majelis Permusyawaratan Rakyat. Tapi lembaga inipun berkedudukan sebagai hasil ijtihad akal, dan menurut pandangan liberal, tidak bisa dianggap mengandung sanksi atau legitimasi keagamaan. Jika seandainya MUI ditanya, mana yang dipilih, hukum syariah atau hukum liberal, maka berdasarkan fatwanya, tentu akan membenarkan pandangan Abu Bakar Ba'asyir, karena lebih sesuai dengan hukum syari'ah yang bersumberkan wahyu.

Jika paradigma MUI itu yang dianut, maka umat Islam dan gerakan Islam akan menghadapi banyak masalah dan dilema. Dalam suatu perdebatan yang ditayangkan oleh TV

One, seorang ulama dari Forum Umat Islam berpendapat bahwa selama Pemerintah tidak menerapkan hukum syariah, maka akan timbul lagi tindak kekerasan oleh umat Islam. Menurut tokoh itu, seharusnya Lia Eden yang dinilai telah menodai agama (Islam) itu, dihukum mati saja. Ia sama sekali tidak menyadari bahwa Pemerintah Indonesia yang sekular itu tidak wajib menerapkan hukum syariah, karena tujuh kata sesudah sila Ketuhanan dalam Piagam Jakarta itu telah dihapus, dengan persetujuan dari wakil umat Islam sendiri dalam BPUPKI pada tahun 1945. Usaha sebagian gerakan Islam untuk menghidupkan lagi Piagam Jakarta dalam SU MPR yang hendak melakukan amandemen UUD 1945 telah ditolak. Sebab jika diterima, maka NKRI akan bubar. Daerah-daerah Kristiani atau Hindu akan memisahkan diri. Apakah peristiwa penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta itu dianggap telah mengunggulkan akal daripada wahyu?

Pengharaman Trilogi Pembaharuan oleh MUI tahun 2005 atau lima tahun lalu itu sudah jauh terlambat, karena trilogi itu telah menjadi kenyataan sosial politik di Indonesia—seperti ditunjukkan Budhy dalam buku ini. Sekularisme, liberalisme dan pluralisme akan terus berjalan. Namun trilogi sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini ternyata memang masih kontroversial dan terus digugat oleh gerakan Islam dan paham ortodoks Islam.

Pertama, karena gerakan Islam tidak atau belum memiliki paradigma yang dapat dipakai untuk memahami persoalan-persoalan di zaman dan dalam dunia modern. *Kedua*, terdapat kesalahpahaman terhadap pengertian tentang Trilogi Pembaruan itu. Dan *ketiga*, merasa terancam oleh cara pandang baru dalam melihat hakekat, kedudukan dan peran agama di

dunia. Oleh sebab itu memang diperlukan suatu wacana yang didialogkan dengan gerakan Islam. Wacana itu sudah tentu merupakan tantangan terhadap ortodoksi Dunia Islam yang harus dijawab jika ingin bisa keluar dari krisis dan mengalami kebangkitan dari keterpurukan peradabannya itu.

Buku Budhy Munawar-Rachman yang membahas ketiga unsur paradigma itu merupakan sebuah wacana pembaruan pemikiran Islam lebih lanjut yang ditawarkan kepada Dunia Islam dan gerakan Islam khususnya di Indonesia. Kita akan lihat ketiga hal tersebut meringkaskan apa yang dikemukan panjang lebar dalam buku Budhy ini. Kita mulai dengan sekularisme, kemudian liberalisme, dan pluralisme, mengikuti urutan dalam buku budhy ini.

SEKULARISME

Seorang tokoh Muslim terkemuka semacam M. Amien Rais, dalam suatu wawancara yang dilakukan untuk salah satu bahan buku Budhy ini, menyatakan bisa menerima liberalisme dan pluralisme, tetapi masih bersikap kritis terhadap sekularisme. Apakah seorang cendekiawan seperti Amien Rais masih mengalami kesalahpahaman mengenai sekularisme? Apakah ia masih tetap berpegang pada pandangan mengenai kesatuan agama dan negara? Agaknya tidak. Ia sendiri pernah menulis artikel yang disambut secara diplomatis oleh cendekiawan Muslim senior Mohammad Roem, mengenai tiadanya konsep Negara Islam itu.

Tapi penolakan terhadap sekularisme itu tidak hanya dilakukan oleh kalangan cendekiawan Muslim, tetapi juga di kalangan elite Kristen. Seorang pendeta Protestan terkemuka

pernah mengemukakan persepsinya mengenai sekularisme, bahwa sekularisme adalah suatu paham yang ingin menjauhkan masyarakat dan negara dari Tuhan dan agama. Paling tidak memang ada bukti sejarah, bahwa melalui sekularisme, negara menjadi curiga bahkan anti agama.

Di Turki, negara memang telah dipisahkan dari agama. Kekhalifahan Islam, yang pernah membawa Turki ke puncak peradaban dunia itupun telah dihapuskan dan diganti dengan negara sekular. Dewasa ini, di Turki ada peraturan yang melarang anggota keluarga pejabat negara yang perempuan untuk memakai jilbab, sehingga, PM Erdogan pun harus mengungsikan anak perempuannya ke AS, yang walaupun juga sebuah negara sekuler, namun tidak mau mencampuri masalah keyakinan pribadi. Dari kasus ini tersimpul bahwa esensi sekularisme adalah bahwa negara tidak boleh ikut campur pada masalah keyakinan dan peribadatan. Dalam hal ini, sebenarnya Turki yang sekular itu telah melanggar sendiri prinsip sekularisme itu. Hal ini lebih nampak ketika Turki melarang azan dalam bahasa Arab untuk digantikan dengan bahasa Turki. Ini lebih nampak lagi sebagai pelanggaran asas pokok sekularisme.

Di Prancis, sekularisme diterapkan secara paling keras, di luar negara komunis. Paradoksnya, di negara komunis sendiri, agama-agama masih tetap bisa bertahan. Alasan Prancis terhadap pelarangan jilbab adalah ekspresi sektarianisme yang menganggu persatuan kebangsaan. Ekspresi keagamaan di ruang publik, benar-benar dilarang tanpa kompromi, karena jika ekspresi agama di ruang publik itu diperbolehkan, maka agama akan menimbulkan pencemaran ruang publik. Azan yang dikumandangkan melalui pengeras suara umpamanya, akan dinilai mengganggu masyarakat dalam bentuk polusi suara.

Pembatasan-pembatasan ekspresi keagamaan dalam negara-negara sekular itulah yang menjadi keberatan umat Islam. Di Indonesia atau negara-negara mayoritas Muslim tidak mungkin dilakukan pembatasan-pembatasan ekspresi keagamaan di ruang publik semacam itu. Pembatasan-pembatasan seperti itu tidak ada di Indonesia. Bahkan di bulan Ramadlan, suara-suara pengajian atau ceramah dengan pengeras suara yang oleh sebagian masyarakat dianggap mengganggu, tidak pernah dilarang, apalagi ditertibkan.

Di Indonesia, negara mempunyai masjid yang resmi yang dibiayai oleh negara. Demikian pula daerah-daerah propinsi memiliki masjid-masjid resmi. Pada masa Orde Baru, masjid-masjid didirikan di kompleks-kompleks perkantoran, paling tidak menyediakan ruangan untuk bersalat jum'at. Setiap kantor pemerintah yang besar, selalu menyelenggarakan salat jum'at yang menempati ruang-ruang utama.

Hal itu tidak mungkin terjadi di negara sekular semacam Amerika, sekalipun untuk umat Kristen yang mayoritas. Inilah agaknya yang menjadi keberatan terhadap penerapan-penerapan prinsip-prinsip sekularisme. Di negara-negara Muslim mayoritas, yang dikehendaki adalah integrasi antara kehidupan agama, negara dan masyarakat, sebagaimana dibayangkan oleh filsuf Katolik, Müller, dalam konsep integralistik itu.

Di Indonesia pemikir yang pertama kali memperkenalkan paham sekularisme adalah Bung Karno, seorang pemimpin kebangsaan. Tentu saja ia memahami bahwa Hindia Belanda pada waktu itu adalah sebuah negeri Muslim. Namun, ia juga menyadari bahwa Indonesia adalah bangsa yang plural. Bahkan iapun tahu bahwa dalam masyarakat Muslim pun terdapat pluralitas, seperti nampak pada banyaknya aliran keaga-

maan, corak budaya, organisasi Islam dan partai politik Indonesia. Sebagai seorang pemimpin pergerakan, ia berpendapat bahwa persatuan dalam keragaman adalah kunci keberhasilan perjuangan mencapai kemerdekaan, sebuah pandangan yang juga disetujui oleh Mohammad Hatta, seorang pemikir demokrasi. Demikian pula kedua tokoh itu juga berpendapat bahwa persatuan bangsa adalah fondasi pendirian sebuah negara. Dengan perkataan lain, kebangsaan adalah fondasi dasar. Secara implisit, ia berpendapat bahwa agama mayoritas saja tidak mampu menjadi perekat kesatuan bangsa. Hal ini dibuktikan dengan berkembangnya banyak partai-partai berdasarkan Islam yang saling berebut pengaruh. Di tingkat internasional Bung Karno melihat kegagalan upaya menegakkan kembali kekhalifahan, setelah diruntuhkan di Turki. Di negeri Muslim mayoritas itu, asas Islam telah digantikan dengan asas sekularisme.

Secara implisit Bung Karno justru berpendapat bahwa yang bisa menjadi perekat kebangsaan adalah sekularisme. Karena sekularisme akan memberi peluang bagi hidupnya kelompok-kelompok masyarakat untuk dapat berkembang, tetapi tetap bersatu. Karena itu, maka sekularisme, tidak bisa tidak, selalu berhimpitan dengan paham kebangsaan. Ini dibuktikan dari kenyataan, bukan hanya di Indonesia, tetapi hampir semua negara Muslim terpenting di Dunia Islam, negara didirikan dan dijalankan atas dasar sekularisme. Bukan saja di Turki, tetapi juga di Mesir, Siria, Iraq, Aljazair dan Bangladesh.

Persoalannya adalah, jika suatu negara Muslim didasarkan pada Islam, maka akan timbul masalah, Islam menurut mazhab mana yang dipilih sebagai agama resmi. Persoalan ini tentu akan menimbulkan konflik di antara kaum Muslim sen-

diri. Kecuali di negara bermazhab tunggal seperti Saudi Arabia yang Sunni, dan Iran yang Syi'i. Itupun harus dijalankan secara otoriter. Persoalannya bagi demokrasi adalah jika dalam negara-negara Muslim itu terdapat kelompok-kelompok minoritas. Golongan minoritas itu akan menjadi warga negara kelas dua yang terbuka pada tekanan dan diskriminasi. Bangsa Muslim yang cukup homogen seperti Aljazair pun memilih negara sekular. Bahkan gerakan untuk menjadikan negara Islam, telah ditindas, meskipun menang dalam pemilihan umum. Bahkan Turki pun adalah bangsa yang sangat homogen kemuslimannya. Namun upaya yang mengarah kepada penerapan syariah Islam sebagai hukum negara, telah dicegah oleh kekuatan militer yang sekular yang berpaham kebangsaan.

Karena itu maka sekularisme perlu dipahami dari sudut kebangsaan yang menghendaki di satu pihak kebebasan dan hak-hak sipil, dan di lain pihak persatuan dan kesatuan, walaupun dalam pluralitas. Sekularisme dibutuhkan untuk menjamin kebebasan beragama. Dalam hal ini sekularisme menginginkan agar negara tidak melakukan intervensi dan pengaturan kehidupan beragama. Karena itulah maka sekularisme, sebagaimana dianjurkan oleh sosiolog AS, Talcott Parson, ingin menempatkan agama di ruang publik yang bebas dari intervensi agama, yaitu di wilayah masyarakat warga atau *civil society*. Di wilayah ini, setiap agama dan aliran-aliran keagamaan bebas berkembang. Di AS, sekularisme tidak menjauhkan masyarakat dari Tuhan dan agama. Gereja-geraja dan kehidupan beragama justru marak di wilayah *civil society*. Konsekuensi dari kebebasan ini adalah tumbuhnya banyak aliran-aliran keagamaan atau dalam konteks masyarakat Kristen, gereja-gereja, sebagaimana tampak di AS dan Kanada.

Terhadap banyaknya gereja atau aliran keagamaan itu negara tidak boleh menghakimi suatu kepercayaan, sebab kepercayaan tidak bisa dikontrol. Negara hanya bisa menertibkan praktek-praktek keagamaan atau dakwah dengan kriteria konstitusi dan hukum yang berlaku. Di AS, negara melarang praktek poligami yang dijalankan oleh geraja Mormon, tetapi tidak bisa melarang kepercayaan tentang kenabian Joseph Smith. Negara juga tidak bisa melarang kepercayaan, bahwa minuman-minuman semacam alkohol, teh atau kopi adalah haram, sepanjang otoritas itu tidak memaksakan kepercayaan itu kepada penganut gereja non-Mormon. Negara atau otoritas gereja tidak bisa melarang gereja Mormon atau yang lain, sepanjang aliran-aliran keagamaan itu tidak melakukan kegiatan yang melanggar hukum, misalnya ritus yang melanggar kesusilaan, melakukan kekerasan, penipuan publik. Pengobatan yang melanggar kode etik kedokteran atau etika kesehatan dan kegiatan lain-lain yang merugikan masyarakat dan negara. Di AS sendiri telah timbul orang-orang yang mengaku dirinya nabi atau menerima wahyu. Bahkan geraja Mormon, mempunyai kitab suci sendiri selain Injil. Berbagai kelompok masyarakat Kristen memang pernah menganiaya pengikut Mormon hingga mereka terpaksa harus hijrah dari wilayah Timur ke Barat. Tapi aksi-aksi kekerasan yang menghakimi kepercayaan itu telah dilarang. Pengikut Mormon dan aliran lain yang dianggap sesat oleh gereja-gereja mainstream, tetap memiliki hak-hak sipil sebagaimana penganut aliran-aliran lainnya, sepanjang mereka adalah warga negara AS. Di sini negara sekular menganggap semua gereja itu benar dan baik sebagai pendukung *civil society*. Itulah yang dimaksud oleh Budhy Munawar-Rachman, bahwa bagi sekularisme, semua

agama yang diterima oleh masyarakat itu baik dan benar. Ini tidak berarti bahwa seseorang pemeluk agama berkeyakinan bahwa agamanyalah atau aliran keagamaannyalah yang paling benar. Namun kebenaran itu bersifat individual dan pribadi. Tetapi secara obyektif sosial, agama yang diterima oleh masyarakat harus dianggap sama-sama benar dan baik. Tapi jika suatu agama atau aliran kepercayaan itu bersikap sektarian, tertutup dan diskriminatif, serta melanggar prinsip-prinsip kebangsaan, maka negara akan menghakimi agama atau aliran kepercayaan itu

Dengan demikian, maka sekularisme memiliki tiga inti pandangan hidup berkaitan dengan agama, yaitu *pertama*, kebebasan beragama, berkepercayaan dan menjalankan ibadah bagi setiap warga. *Kedua*, keadilan terhadap setiap agama dan aliran kepercayaan, sepanjang tidak melanggar konstitusi, hukum dan kesepakatan sosial dalam norma-norma moral dan kesusilaan. *Ketiga*, toleransi dalam interaksi antar kepercayaan dan praktek-praktek peribadatan. Namun dalam hal ini memang ada dua macam sekularisme. *Pertama*, sekularisme yang empati terhadap semua agama dan kehidupan beragama. *Kedua*, sekularisme yang antipati atau curiga terhadap agama-agama dan aliran-aliran keagamaan. Namun negara pun bisa bersikap menolak terhadap agama-agama lain atau mazhab-mazhab di luar agama resmi negara. Di Saudi Arabia misalnya, negara melarang aliran-aliran tasauf. Sikap inipun dilakukan oleh negara sekular semacam Turki.

Agar negara bisa bersikap sekular yang berempati terhadap agama pada umumnya, maka perlu adanya pemisahan antara otoritas agama dan otoritas negara. Sebab, penggabungan kedua otoritas itu akan melahirkan absolutisme yang melanggar

prinsip kebebasan, keadilan dan toleransi. *Kedua*, negara perlu memisahkan wilayah privat dan wilayah publik dalam kehidupan beragama. Komponen kepercayaan (*creed*) dan peribadatan (*cult*) adalah wilayah pribadi atau privat yang dilindung oleh prinsp kebebasan, sedangkan komponen perilaku dan akhlaq (*code of ethics*) dan peradaban (*civilization*) adalah wilayah publik yang bisa diatur oleh negara secara demokratis berdasarkan penalaran moral dan penalaran publik.

Dari pengalaman, wilayah privat itu tidak bisa didialogkan. Hamka pernah mengatakan bahwa toleransi itu tidak berlaku di wilayah akidah. Toleransi hanya berlaku di wilayah publik atau di bidang sosial. Saya justru berpendapat bahwa wilayah privat inipun bisa dan bahkan justru perlu didialogkan. Tetapi dengan cara-cara yang ilmiah. Tujuannya adalah untuk memperoleh kesaling-pemahaman dan penghargaan antarkepercayaan. Dialog antar kepercayaan itu justru sangat terbuka di lingkungan tasauf atau mistik atau mereka yang telah mengalami transendensi ke tingkat ma'rifat dan hakekat. Dialog inilah yang bisa menciptakan toleransi di bidang akidah, tanpa harus meninggalkan kepercayaan masing-masing atau tanpa harus melakukan sinkretisme. Dialog semacam ini—seperti juga telah ditunjukkan Budhy dalam buku ini—akan memperkuat asas sekularisme yang merupakan payung politik terhadap azas liberalisme dan pluralisme.

Memahami paradigma baru tentang hubungan agama dan negara itu, yang diperlukan adalah sebuah strategi kebudayaan. Pertama-tama, paradigma baru itu sangat perlu untuk dibudayakan. Pembudayaan itu bisa dilakukan di tingkat wacana. Namun wacana itu justru telah memicu kontroversi. Bahkan mendorong timbulnya aksi-aksi kekerasan horisontal,

terutama dari kalangan ortodoks dan fundamentalis yang merasa terancam akidahnya. Dewasa ini nampak timbul polarisasi antara kelompok fundamentalis dan kelompok liberal. Kelompok fundamentalis adalah mereka yang merasa terancam dan terhalang politik identitasnya. Sedangkan kelompok liberal adalah mereka yang mendukung dan memotori proses sekularisasi.

Di antara tiga komponen paradigma baru itu, secara kontemporer, yang mula-mula ditanggapi adalah anjuran sekularisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid pada 3 Januari 1970, 40 tahun lalu. Sekularisasi dinilai paling urgen oleh Nurcholish Madjid, karena untuk menyelamatkan umat Islam dari pemojokan gerakan Islam oleh Pemerintah Orde Baru. Sasaran yang ingin dicapai adalah agar umat Islam tidak lagi memperjuangkan gagasan Negara Islam yang bertentangan dengn Pancasila dan UUD 1945, dan mengarahkan wacana publik gerakan Islam pada gagasan Keadilan Sosial. Pemikiran Nurcholish Madjid memang tepat, karena terbukti bahwa isu yang kemudian menonjol dalam proses pembangunan di masa Orde Baru adalah Keadilan Sosial, yang kemudian diwacanakan oleh tokoh-tokoh pemikir ekonomi semacam Mubyarto, Sri-Edi Swasono dan Sritua Arief. Sangat disayangkan bahwa respon gerakan Islam terhadap isu keadilan sosial tidak begitu nampak. Yang lebih nampak belakangan ini adalah "Kembali kepada Piagam Jakarta" yang kemudian meningkat menjadi perjuangan membuat Perda-perda Syari'ah dalam konteks otonomi daerah. Tapi ironisnya adalah bahwa kunci keberhasilan melahirkan Perda-perda Syari'ah itu justru terletak pada partai-partai sekular yang memakai aturan main demokrasi. Di lain pihak, telah lahir partai-partai yang

berlatar belakang gerakan Islam, tetapi menganut sekularisme. Di tingkat wacana, sekularisme paling ditentang oleh gerakan Islam, tetapi dalam realitas, sekularisasi terus berlangsung. Sungguhpun demikian, seorang tokoh Islam seperti Amien Rais pun masih menolak sekularisme, karena sikap terhadap sekularisme itu, dalam tradisi gerakan Islam memang mengandung risiko yang besar. Disinilah nampak penghargaan kita terhadap tokoh seperti Abdurrahman Wahid dan kemudian juga Ulil Abshar-Abdalla, yang berlatar-belakang NU dalam mewacanakan sekularisme, karena seorang sekaliber Nurcholish Madjid pun masih menghindari sekularisme dan memilih kata sekularisasi—bahkan kemudian desakralisasi saja—yang sebenarnya merupakan sebuah euphemisme, walaupun ia memiliki argumen ilmiah mengenai pemilihan istilah itu.

Persoalannya adalah, bahwa jika arti sekularisme itu tidak dipahami oleh umat Islam, maka akan lahir organisasi-organisasi semacam Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam dan Majelis Mujahidin Indonesia, atau tokoh semacam Abu Bakar Ba'asyir yang menolak sistem demokrasi itu. Selain itu, gerakan Islam masih akan menganggap bahwa Pancasila, UUD 1945, NKRI dan Bhineka Tunggal Ika, belum merupakan ideologi yang final bagi bangsa Indonesia. Jika demikian, maka Islam politik yang berwawasan kebangsaan tidak akan mungkin berkembang. Dan jika Islamisme yang berkembang, maka ujung-ujungnya adalah seperti yang telah terjadi di Turki dan Aljazair.

Sebenarnya, gebrakan Nurcholish Madjid yang dikumandangkan pada tahun 1970 bercabang dua. *Pertama* adalah sekularisasi tapi yang *kedua* adalah liberalisasi. Hanya saja yang mendapat reaksi keras, terutama dari Prof. Mohammad Rasjidi dan Endang Saifuddin Anshari adalah gagasan sekula-

risasi yang melahirkan serangkaian diskusi terbuka, sehingga konsep sekularisasi menjadi lebih disempurnakan oleh pencetusnya, misalnya dengan konsep desakralisasi. Nurcholish Madjid sebenarnya mendapat kesempatan kedua untuk menjelaskan konsep sekularisasi, sehingga pada tahun 1972 lahir kritik terhadap wacana Negara Islam.

Ternyata secara diam-diam, yang berkembang adalah justru konsep liberalisasi pemikiran yang karena itu tidak memperoleh reaksi terbuka. Pada tahun 1992, sekali lagi Nurcholish Madjid mendapat kesempatan untuk melakukan orasi kebudayaan melalui forum Taman Ismail Marzuki. Ketika itulah lahir pemikiran mengenai pluralisme yang ditandai dengan gejala lahirnya spiritualisme melawan agama terlembaga. Gagasan inipun mendapat reaksi keras, yang melahirkan laporan bernada fitnah yang mengatakan bahwa Nurcholish Madjid seolah-olah mengeluarkan semboyan baru ”spiritualitas, *yes*, agama, *no*”. Padahal Nurcholish Madjid justru mengkritik kecenderungan spiritualitas di AS yang banyak melahirkan aliran-aliran sesat itu.

Berkembangnya liberalisasi pemikiran baru nampak kemudian pada awal abad 21, dengan lahirnya kelompok ”Jaringan Islam Liberal” yang digagas oleh Luthfi Assyaukanie, walaupun yang menonjol adalah Ulil Abshar-Abdalla. Pokok-pokok pemikiran Islam liberal itu dirumuskan secara gamblang oleh Ulil dalam tulisannya yang sangat provokatif di harian Kompas, tanggal 2 Nopember 2002. Namun sebenarnya, kelompok ini telah melancarkan wacana yang diikuti oleh banyak tokoh muda melalui *on-line* dan kemudian diterbitkan ke dalam buku berjudul *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Anehnya, isu yang paling mengemuka bukanlah aliran liberalisme,

melainkan sekularisme. Di balik munculnya kelompok ini sebenarnya adalah Abdurrahman Wahid, sehingga para pendukung aliran Islam liberal ini adalah kalangan muda NU.

Sekalipun demikian, sejumlah anak-anak muda NU ini ada yang mencoba meluruskan paham liberal ini, dengan mengkaitkannya dengan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* sehingga melahirkan aliran yang mereka sebut Post-tradisionalisme yang secara paksa dinisbahkan dengan pemikiran Mohammed Abied al-Jabiri, pemikir Muslim garda depan Maroko yang nasionalis Arabis-Maghrib itu. Dengan lahirnya kelompok Islam liberal ini maka terwujudlah visi Nurcholish Madjid tahun 1970 yang mendambakan lahirnya kelompok muda Muslim yang berpaham liberal.

Hanya saja kaum muda liberal ini bercabang dua, seperti juga digambarkan secara panjang lebar oleh Budhy dalam buku ini. *Pertama,* yang menitik-beratkan pada gerakan pemikiran. *Kedua,* adalah kelompok yang dilatar-belakangi oleh gerakan LSM yang melahirkan kelompok-kelompok yang disebut Budhy sebagai "Islam Progresif". Kelompok ini lebih menitik-beratkan pada perubahan-perubahan sosial di tingkat masyarakat. Namun aksi-aksi yang dilakukan oleh kelompok ortodoks-fundamentalis, yang dipicu oleh fatwa MUI mengarah kepada aksi-aksi kekerasan terhadap aliran-aliran keagamaan atau spiritual yang dianggap sesat dan kelompok Kristen yang dianggap mendirikan rumah-rumah ibadah liar, sehingga memunculkan isu-isu kebebasan beragama, berkeyakinan dan menjalankan ibadah yang merupakan pelanggaran terhadap pasal 29 ayat 2 UUD 1945. Menghadapi isu tersebut, timbul aliansi-aliansi yang dipelopori oleh aktivis Islam Progresif, misalnya Pusat Studi Agama dan Peradaban

(PSAP) dari kalangan genarasi muda Muhammadiyah yang tidak mendapat restu dari PP. Muhammadiyah sendiri.

Dengan demikian, maka paradigma baru pembaruan sebenarnya adalah reaktualisasi dari wacana yang sudah muncul sebelum memasuki abad ke 20, yang dipicu oleh fatwa MUI 2005 mengenai pengharaman liberalisme, sekularisme dan pluralisme itu. Berlangsungnya aksi-aksi kekerasan yang memuncak pada peristiwa penyerangan yang dipimpin oleh kelompok Front Pembela Islam (FPI) terhadap acara yang diselenggaran oleh AKKBB (Aliansi untuk Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan) di Tugu Monas, 1 Juni 2008 lalu sebenarnya adalah akibat dari tidak adanya tindakan tegas dari Pemerintah untuk melindungi kebebasan beragama. Bahkan negara ikut serta dalam pelanggaran hak-hak asasi manusia dengan menghukum Lia Eden dan Mohammad Abdurrahman dari Kelompok Eden, dan Yusman Roy atas tuduhan penodaan agama. Juga aksi-aksi penutupan rumah-rumah ibadah yang ditutup secara paksa yang merupakan tindakan main hakim sendiri, yang tidak dilakukan tindakan apapun, telah mengesankan negara menyetujui aksi-aksi melawan pelanggaran hak-hak asasi manusia itu.

LIBERALISME

Liberalisme merupakan masalah kebebasan berpikir yang sebenarnya merupakan isu klasik dalam sejarah pemikiran Islam. Isu itu mula-mula telah dilontarkan oleh Nabi saw sendiri, ketika mewawancari Mu'adz ibn Jabal, ketika ia akan diangkat menjadi Gubernur Yaman. Bahkan juga telah muncul ketika Nabi melihat bahwa kata-katanya disalahpahami oleh

seorang petani kurma di Madinah. Riwayat yang terakhir itu melahirkan adagium yang sangat terkenal *"antum a'lamu bi umûri dunyâkum"*, engkau lebih tahu tentang masalah duniamu. Sedangkan riwayat pertama melahirkan konsep ijtihad, yang paling banyak diikuti oleh khalifah kedua Umar bin Khaththab dalam memimpin negara melalui ijtihad-ijtihad, sehingga lahir konsep mengenai fikih Umar bin Khaththab yang dinilai banyak ahli menyimpang dari ajaran wahyu tetapi mengandung asas manfaat dan keadilan.

Dalam ortodoksi Islam dewasa ini, baik dari mazhab Sunni, Syi'ah, maupun Ahmadiyah, dalam hirarkhi akidah, iman atau wahyu ditempatkan paling atas, sedangkan akal di bawahnya. Hal ini menyebabkan kurangnya penghargaan Islam terhadap akal. Padahal al-Qur'an sendiri mengangkat derajat akal sangat tinggi. Manusia dianggap merupakan makhluk yang paling baik karena akalnya. Sehingga derajat manusia lebih tinggi dari Malaikat. Tuhan sendiri juga menjelaskan kepada Malaikat yang menolak perintah Tuhan untuk menyembah manusia, dengan menunjukkan bahwa manusia itu diberi kemampuan berpikir dengan akalnya. Karena itu manusia juga bisa melawan dan mengalahkan setan melalui akalnya. Setan adalah kekuatan yang membujuk manusia untuk menempuh jalan yang sesat. Tapi manusia tidak akan terjerumus ke jalan yang sesat jika mempergunakan akalnya. Maka dengan akalnya, manusia bisa menemukan jalan yang lurus.

Namun karena teologi yang merendahkan akal manusia, maka akal seringkali justru diidentikkan dengan hawa nafsu. Padahal inti *nafs* adalah akal yang kritis, sehingga mampu menyeimbangkan antara *nafs* yang rendah (*the Id*) dengan *nafs* yang luhur (*the Superego*), dalam teori kepribadian psi-

koanalisa Sigmund Freud. Ini adalah cara penjelasan lain, dari peranan akal yang dalam teologi Islam didikotomikan dengan iman atau wahyu, sebagaimana dilakukan oleh MUI. Penjelasan ini bersifat—meminjam istilah Anthony Giddens, "*beyond right and left*".

Sungguhpun demikian, karena pemikiran dikotomis itu sulit dihindari, maka beberapa filsuf Muslim di abad pertengahan terpaksa harus melakukan pilihan atau penempatan kedudukan keduanya dalam dimensi hirarkhis. Misalnya saja para filsuf dari kelompok Ikhwan al-Shafa yang kemudian menjadi aliran teologi Mu'tazilah itu harus mengangkat kedudukan akal, dengan mengembangkan teologi rasional, akibat dari pengaruh filsafat Yunani yang tidak mengenal wahyu kecuali akal manusia dalam teori logika atau nalar itu.

Dalam epistemologi Islam, penempatan wahyu di atas akal ini diwujudkan dengan metodologi *bayânî* atau interpretasi teks, tanpa disadari bahwa interpretasi itu dilakukan dengan penggunaan akal atau logika yang dalam ilmu kalam disebut *al-manthiq*. Pada dasarnya semua ilmu-ilmu keislaman, misalnya ilmu tafsir, hadis, kalam dan fikih, lahir dari epistemologi bayani ini, walaupun ayat-ayat yang mengandung istilah bayan hanya sedikit saja. Yang lebih banyak adalah ayat-ayat yang menyuruh mempergunakan akal pikiran, termasuk dalam memahami wahyu atau iman itu sendiri. Karena itu maka Nasr Hamid Abu Zayd, dalam sebuah bukunya mengenai hermeneutika mengatakan bahwa peradaban Islam itu pada hakikatnya adalah peradaban teks.

Namun setelah masuk pengaruh Yunani, mulai berkembang filsafat rasional yang dalam istilah al-Jabiri, berdasarkan epistemologi burhani atau penalaran yang rasional. Tapi me-

nurut keterangan ilmuwan Maroko itu, filsafat Yunani digalakkan oleh al-Ma'mun untuk menandingi filsafat *'irfânî* Parsi yang pada waktu itu menggoyahkan pandangan Sunni dan kekuasaan Sunni Abbasiyah. Para filsuf Parsi pada waktu itu juga bersikap memandang rendah pemikiran Arab, tetapi ilmu kalam Arab kurang mampu menandingi filsafat Parsi. Yang dianggap mampu menandingi adalah filsafat Yunani yang rasional, apalagi bangsa Yunani adalah musuh bebuyutan bangsa Parsi. Itulah yang melatarbelakangi pertentangan antara Barat yang rasional dan filsafat Timur yang spiritual.

Sungguhpun begitu, para filsuf Sunni Arab, memperoleh manfaat dan pemberdayaan akal pikiran dari filsafat Yunani pula. Misalnya, telah melahirkan filsuf Arab, al-Kindi yang berguru kepada Aristoteles. Juga filsuf Syi'ah al-Farabi dipengaruhi oleh filsafat Aristoteles. Dalam masalah hubungan akal dan wahyu itu, al-Farabi berpendapat bahwa akal itu dianugerahkan kepada manusia terlebih dulu dari wahyu. Akal lebih tua dari wahyu, sehingga sebenarnya akal relatif harus lebih diandalkan atau diutamakan dari wahyu. Lahirnya Mu'tazilah dan kemudian para filsuf rasional seperti al-Kindi dan al-Farabi, sebenarnya adalah merupakan proses liberalisasi dalam pemikiran Islam.

Arus liberalisasi yang sebenarnya bukan hanya datang dari Yunani, melainkan juga Persia yang membawa ilmu matematika dan kedokteran, pada akhirnya dibendung juga oleh ortodoksi kalam Sunni, dengan tokohnya al-Ghazali. Puncaknya adalah ketika Ia mengkritik filsafat Ibn Sina, meskipun keduanya sama-sama orang Persia.

Sedemikian rupa, al-Ghazali, sebagaimana juga Ibn Sina dan kemudian Ibn Rusyd, adalah pemikir yang bisa menerima

pandangan atau epistemologi lain yang nampak bertentangan. Hal ini terbukti, bahwa al-Ghazali melakukan sintesa antara fikih dan tasauf atau antara bayani dan *'irfânî*, sebagaimana Ibn Sina juga melakukan sintesa antara filsafat yang rasional dan tasauf yang irfani. Kemudian Ibn Rusyd, yang membalas kritik al-Ghazali terhadap filsafat, juga melakukan sintesa antara filsafat dan fikih. Hal ini menunjukkan keterbukaan ketiga filsuf puncak Muslim itu dan sekaligus menunjukkan gejala liberalisasi, dalam bentuk tertentu dalam pemikiran Islam. Ketiga epistemologi itulah yang kemudian membentuk paradigma keilmuan Islam yang kemudian direkam sebagai tradisi epistemologi Islam oleh al-Jabiri.

Hanya saja yang paling dominan memengaruhi dunia pemikiran Islam adalah sintesis al-Ghazali, sebagaimana nampak dalam pengajaran di pesantren-pesantren Indonesia yang lebih menitikberatkan pada pengajaran fikih, di samping juga menjadi pusat-pusat gerakan tarekat. Dengan terbentuknya ortodoksi *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah,* para pemikir modern kemudian menyimpulkan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Namun persepsi ini kemudian diikuti dengan gerakan membuka pintu ijtihad sebagaimana dirumuskan dengan baik oleh pemikir Muslim modern asal Pakistan, Fazlur Rahman. Gerakan pembukaan pintu ijtihad itu adalah salah satu bentuk liberalisasi dalam pemikiran Islam. Bahkan sebenarnya ijtihad hampir identik dengan pemikiran liberal. Dari kasus Mu'adz ibn Jabal—seperti disinggung di atas—yaitu upaya pemikiran tentang hal-hal yang tidak ada petunjuknya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan upaya penalaran rasional yang terbuka terhadap pengaruh dari luar kebudayaan Islam yang asli—maka ijtihad adalah bentuk liberalisme dalam Islam.

Saya berpendapat bahwa liberalisme adalah sebuah pandangan yang membebaskan diri dari otoritarianisme agama, meminjam istilah Khaled Aboe el-Fadl, yaitu yang berbentuk ortodoksi sebagai hasil dari himpunan konsensus-konsesus besar dalam pemikiran Islam di bidang fiqih, kalam, filsafat dan tasauf yang telah menghegemoni dan mendominasi keberagamaan umat Islam. Liberalisasi itu bertolak dari premis bahwa wacana hegemonik itu seolah-olah telah mencapai kebenaran akhir (*ultimate truth*) dan karena itu merupakan *end of history*, meminjam istilah Francis Fukuyama, yaitu puncak dan akhir dari evolusi pemikiran keagamaan dalam Islam. Persepsi mengenai itu tercermin dalam pandangan "pintu ijtihad telah tertutup" yang melahirkan sikap taqlid. Inilah yang dimaksud oleh Ulil Abshar-Abdalla sebagai telah mandegnya atau memfosilnya pemikiran Islam. Padahal Aboe el-Fadl sendiri, seorang ahli ilmu hukum Barat maupun fikih betapapun sangat mengagumi hasil proses intelektual Islam itu, merasa pesimis, bahwa paradigma itu masih mampu menghadapi dan memecahkan masalah-masalah dunia modern yang sudah jauh berubah dari masa klasik dan abad pertengahan Islam ketika ilmu fikih itu dirumuskan menjadi paradigma dan ilmu pengetahuan normal (*normal science*). Menurut Thomas Kuhn, dalam menghadapi masalah-masalah baru, suatu paradigma yang tidak mampu menjelaskan fenomena-fenomena baru itu, tidak akan mampu memecahkan persoalan-persoalan manusia. Disinilah maka suatu paradigma mengalami krisis.

Menurut Ulil, paham hegemonik Islam dewasa ini sudah memfosil atau hanya menjadi monumen sejarah atau dimonumenkan, alias membeku atau masuk ke dalam museum pemikiran. Dalam hal ini Ulil bukan orang pertama yang me-

lihat kebekuan ini dalam pemikiran Islam. Nurcholish Madjid, pada tahun 1970—40 tahun lalu, yang pemikirannya dirayakan dengan penerbitan buku Budhy ini—sudah mengungkapkan gejala itu. Pada waktu itu ia melihat bahwa Muhammadiyah sudah tidak lagi menjadi organisasi pembaru sebagaimana klaim awalnya. Gejala pembaruan justru nampak pada Nahdhatul Ulama (NU), tapi organisasi inipun bersikap setengah hati dalam pembaruan sehingga kesimpulannya, dua organisasi arus utama (*mainstream*) terbesar itu sudah menjadi kubu konservatif dan tidak mampu merespon tantangan-tantangan zaman. Bahkan, dalam misi purifikasinya, Muhammadiyah ingin kembali ke masa Salaf, tiga generasi sesudah zaman nabi.

Seperti ditunjukkan oleh Budhy dalam buku ini, pembebasan atau liberasi dalam liberalisme ini terjadi di dua wilayah. *Pertama*, adalah wilayah iman, dan *kedua*, wilayah pemikiran. Menurut paham liberalisme, iman dan akidah adalah masalah individu yang memiliki otonomi. Pengembalian iman dan akidah kepada individu menciptakan kebebasan beragama. Pengembalian iman kepada otoritas individu yang otonom inilah yang dijadikan dasar pemikiran dalam sekularisme, sehingga paham ini menganggap agama, khususnya sektor akidah dan ibadah menjadi masalah individu. Sedangkan masalah negara dan masyarakat adalah wilayah publik yang harus dibahas secara rasional dan demokratis. Inilah sebenarnya yang dilakukan oleh para sahabat nabi, ketika masalah suksesi kepemimpinan itu tidak ada petunjuknya yang pasti dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasul, sehingga menurut petunjuk nabi sendiri, harus dilakukan ijtihad, yaitu upaya yang sungguh-sungguh dalam pemikiran.

Dalam wilayah pemikiran, liberalisasi pemikiran Islam menghadapi isu-isu kontemporer, misalnya demokrasi, hak-hak asasi manusia, kesetaraan jender, kesetaraan agama-agama dan hubungan antar agama, tidak lagi terikat pada paradigma lama dan tidak terikat pula pada teks yang tidak berubah dan tidak bisa diubah itu, melainkan percaya pada kemampuan akal budi manusia sebagai anugerah Tuhan dalam merumuskan solusi terhadap masalah masalah kontemporer itu. Penggunaan akal pikiran itupun adalah perintah Allah dan Rasulnya.

Ketika Mohammad Natsir muda mengangkat tema "Akal Merdeka" yang ditulisnya dalam bahasa Belanda, maka pemikir Muslim Indonesia itu mengambil contoh karya-karya pemikiran Islam dalam Abad Pertengahan yang ditulis secara lebih ekstensif dalam artikel-artikel lainnya yang umumnya mengenai aliran *Ikhwân al-Shafâ* dan Mu'tazilah, walaupun aliran ini sering ditolak oleh aliran ortodoksi Islam. Tulisan-tulisan yang mengemukakan pentingnya kedudukan akal merdeka kemudian banyak ditulis. Sungguh pun begitu, pada umumnya, para pemikir Muslim di segala bidang ilmu masih menempatkan wahyu dalam hirarkhi yang tertinggi, setidak-tidaknya sejajar dalam rumusan keseimbangan antara iman dan ilmu pengetahuan. Namun dalam praktek, para sarjana Muslim lebih banyak mempelajari ilmu pengetahuan umum dan mempelajari ilmu pengetahuan modern yang disebut "Barat", sekalipun dalam tulisan-tulisan apologetik, banyak dikatakan bahwa ilmu pengetahuan modern Barat itu berawal dari filsafat Aristoteles yang ditafsirkan oleh Ibn Rusyd. Filsafat yang masuk ke Eropa bukan Aristotelian, melainkan Averoisme. Perkembangan pemikiran dan pendidikan dalam Islam

itu juga menunjukkan bahwa liberalisme itu bukan suatu hal yang asing dalam sejarah pemikiran Islam yang selalu muncul dari waktu ke waktu.

Liberalisasi pemikiran itu juga sudah dikemukakan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 1970. Liberalisme yang ditawarkan pada awal '70-an itu sebenarnya bukan merupakan sesuatu hal yang baru, sehingga hanya merupakan—meminjam istilah Munawir Sadjzali—reaktualisasi pemikiran Islam saja. Pada waktu itu, Nurcholish menyarankan agar umat Islam dapat mengembangkan wacana mengenai keadilan sosial dan kemudian dijadikan program gerakan-gerakan Islam, daripada hanya memikirkan bagaimana menegakkan cita-cita Negara Islam yang tidak memiliki landasan pada al-Qur'an. Tapi karena organisasi-organisasi dan partai-partai Islam sudah tidak lagi bisa diharapkan terlalu banyak, maka Nurcholish Madjid menganjurkan dibentuknya kelompok pemikir yang liberal. Dan paling tidak dengan berdirinya JIL dan banyak lembaga yang mewacanakan pemikiran Islam seperti diulas Budhy dalam buku ini, wasiat pembaru Muslim Indonesia itu telah menjadi realitas. Namun belum sempat berkembang terlalu jauh, liberalisme yang menjadi acuan ideologis kelompok Islam liberal atau progresif itu telah diharamkan oleh MUI untuk diikuti.

Fatwa MUI, dalam penjelasannya memang mengarah kepada pemikiran-pemikiran JIL yang memang liberal itu. Tapi JIL bukan satu-satunya kelompok Islam liberal dewasa ini. Ada kelompok-kelompok lain, dengan nama lain yang berhaluan liberal, progresif dan emansipatoris, misalnya Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dari kalangan generasi muda Muhamma-

diyah, kelompok Islam Progresif, kelompok Islam emansipatoris, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) atau kelompok Post-Tradisionalis dari kalangan generasi muda NU. Namun di kalangan dua organisasi Islam terbesar itu, telah muncul tokoh-tokoh yang berhaluan liberal, seperti Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkan, atau Moeslim Abdurrahman dari kalangan Muhammadiyah, yang dijuluki IMUL, "Ikatan Muhammadiyah Liberal", dan Said Aqieil Siradj, Masdar Mas'udi atau K.H. Husein Muhammad dari kalangan NU (yang dijuluki INUL, "Ikatan NU Liberal"), dengan nada ejekan.

Aliran Islam Liberal ini dapat dilihat dari dua sudut pandangan. *Pertama*, aliran dalam Islam yang merupakan bagian dari liberalisme global, menurut Leonard Binder. Dan *kedua*, liberalisme agama sebagai bagian dari pemikiran Islam sendiri. Menurut kalangan ini pemikiran liberal dalam Islam sudah dimulai sejak Umar bin Khaththab, yang ketika Nabi masih hidup pun sudah sering berbeda pendapat dengan Rasulullah mengenai masalah-masalah dunia. Ia juga sering berbeda pendapat dengan Khalifah pertama, Abu Bakar Siddiq, misalnya mengenai konsep murtad. Umar bahkan dikenal dengan mazhab Umar-nya dalam fikih, sebelum ilmu fiqih itu sendiri berkembang.

Paham-paham liberal sendiri, berkembang menonjol dalam aliran filsafat rasionalisme yang hingga kini masih dipelihara dan dikembangkan di kalangan Syi'ah. Di bidang ilmu-ilmu sosial dan humaniora, dikenal sejarahwan dan filsuf sosial, Ibn Khaldun, yang dianggap sebagai perintis ilmu-ilmu sosial modern. Sedangkan kelompok-kelompok episteme liberal yang berkembang di kalangan muda dewasa ini sebenarnya hanyalah

melanjutkan atau menghidupkan kembali paham yang sudah dikembangkan sejak berabad-abad yang lalu.

Menurut Bernard Lewis, liberalisme Islam, dalam manifestasinya yang mutakhir adalah merupakan bagian dari liberalisme global. Liberalisme di sini diartikan sebagai paham yang menjunjung kebebasan individu, terutama dari negara. Paham liberalisme inilah yang sebenarnya juga merupakan sumber dari teori tentang masyarakat warga (*civil society*). Dengan menjunjung tingga asas kebebasan individu ini, maka setiap warga negara memiliki hak-hak asasi manusia di segala bidang kehidupan, politik, ekonomi, sosial dan kultural. Hak asasi manusia ini harus dilindungi dan diperjuangan di negara-negara yang kurang memahami hak-hak asasi manusia. Kebebasan dan hak-hak asasi manusia ini adalah merupakan fondasi dari demokrasi, karena dengan asas-asas itu setiap warga negara diberi hak pilih dan dipilih.

Di bidang ekonomi, setiap warga negara berhak mendapatkan pekerjaan dan penghidupan sesuai dengan kemanusiaan, paling tidak hak-hak dasarnya, yaitu akses terhadap kebutuhan pokok, seperti sandang, papan, kesehatan dan pendidikan yang merupakan *freedom from want*. Juga setiap warga berhak terhadap kebutuhan keamanan (*freedom from fear*) dan kebebasan berpendapat dan berekspresi (*freedom of spech and expresion*), dan kebebasan beragama (*freedom of religion*) yang semuanya itu dijamin dalam UUD 1945.

Namun mengapa penolakan terjadi, persis serupa dengan penolakan yang dilakukan oleh kaum Yahudi, Katolik dan Protestan, dalam menghadapi gelombang modernisme menyusul renaissans dan pencerahan yang melanda Eropa pada abad ke-19, di mana pada waktu itu justru kalangan Islam menyam-

but modernisme yang telah menimbulkan kebangkitan Dunia Islam.

Jika nilai-nilai liberalisme itu diharamkan oleh MUI, maka Islam itu bertentangan dengan asas kebebasan. Dalam menolak asas kebebasan ini, seringkali makna kebebasan disalahartikan, misalnya “bebas sebebas-bebasnya yang tanpa batas”, yang sebenarnya bukan kebebasan tetapi anarki. Lagi-lagi di sini sering kali timbul kesalahpahaman mengenai paham liberalisme. Kesalahpahaman ini sebenarnya bukan hanya terjadi di kalangan Islam ortodoks *an sich,* melainkan juga pada kalangan kebangsaan yang sekular.

Di kalangan ini, liberalisme dikaitkan dengan individualisme di satu pihak serta kapitalisme dan imperialisme dipihak lain. Analisis itu memang tidak salah. Karena pandangan itu juga dan bahkan lahir terlebih dahulu di Barat sendiri. Dari kritik-kritik dan koreksi dalam realitas itu, liberalisme telah dinyatakan berakhir, *”the end of liberalism”* dan di bidang ekonomi, *”the end of laissez-faire”*. Namun di Barat, paham liberalisme mengalami perkembangan dan perubahan. Liberalisme bahkan telah membentuk gerakan politik dan partai politik. Di AS, liberalisme justru merupakan paham yang progresif dan menjadi paham Partai Demokrat. Tokoh-tokoh pemikir seperti John Kenneth Galbraith, Joseph Stigglitz dan John Rawls disebut sebagai pemikir-pemikir liberal. Rawls, misalnya, penulis buku ”*The Theory of Justice*” (1971) telah menulis buku lanjutan berjudul *”Liberal Politics”,* yang menjelaskan paham liberalisme kontemporer.

Sungguhpun demikian, hingga kini pun paham liberalisme, ketika direaktualisasi menjadi Neo-liberalisme telah menjadi paham yang ditentang. Hanya saja, Neo-liberalisme

yang bersumber dari ”Kesepakatan Washington” (Washington Consensus) itu dinilai justru sebagai paham konservatif dan bahkan fundamentalisme yang bertentangan dengan progresivisme. Di Australia, Partai Liberal berhadapan dengan Partai Buruh yang progresif yang sebenarnya merupakan bagian dari tradisi liberal. Kontradiksi semacam itu terdapat pada tokoh George Soros, yang di satu sisi menyebut dirinya liberal, tetapi berjuang melawan Neo-liberalisme yang disebutnya fundamentalisme pasar.

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa lawan dari pengertian liberalisme adalah fundamentalisme, baik di bidang ekonomi maupun agama. Di Indonesia, Hatta adalah pemikir yang menolak keras liberalisme ekonomi (ekonomi liberal) yang identik dengan kapitalisme. Namun di bidang politik, Hatta bersama dengan Sutan Sjahrir adalah pemuka politik liberal yang berdiri di balik Maklumat Wakil Presiden No. X yang melahirkan sistem kepartaian Indonesia dan mengawali era liberal 1945-1959. Hatta, bersama Muhammad Yamin adalah dua tokoh utama dibalik pasal-pasal liberal atau hak-hak sipil dalam UUD 1945. Di sini liberalisme sejalan dengan demokrasi dan hak-hak asasi manusia.

Yang dimaksudkan dengan kebebasan dalam liberalisme di sini adalah kebebasan yang dilembagakan dalam hukum ketatanegaraan. Kebebasan justru bukan anarki. Ibn Taymiyah sendiri lebih memilih otoritarianisme dari pada anarki. Itulah paham liberalisme yang dianut oleh Nurcholish Madjid, Gus Dur. Harun Nasution, Munawir Sadjzali, Djohan Efendi, Lutfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla dan Budhy Munawar-Rachman dalam buku ini. Karena itu maka wacana mengenai

paham liberal khususnya ketika masuk ke wacana agama masih perlu dikembangkan.

Walaupun demikian, perlu disadari bahwa tanpa wacana dan advokasi pun proses liberalisasi itu akan berjalan seiring dengan modernisme. Hal ini nampak dari orientasi studi generasi muda Muslim ke AS, Eropa Barat, Australia dan Jepang yang membutuhkan ilmu pengetahuan modern. Sementara itu di Dunia Muslim, universitas modern terbesar dan tertua di Dunia Islam, Universitas al-Azhar, telah membuka fakultas-fakultas ilmu pengetahuan umum, yang jumlahnya telah melebihi fakultas-fakultas ilmu-ilmu keislaman tradisional, demikian pula jumlah mahasiswanya. Bahkan hasil didikan Universitas al-Azhar itu, kini semakin banyak ilmuwan-ilmuwan agama yang berhaluan liberal. Kecenderungan ini diikuti di Indonesia, dengan digantikannya Perguruan Tinggi IAIN (Institut Agama Islam Negeri), menjadi UIN (Universitas Islam Negeri), dengan jumlah fakultas ilmu pengetahuan umum yang lebih banyak dari ilmu-ilmu keagamaan Islam tradisional. Bahkan juga, fakultas syari'ah diubah pula namanya dengan fakultas syari'ah dan hukum, yang juga mempelajari ilmu hukum umum (Barat).

Proses liberalisasi yang nampak nyata ini, ternyata menimbulkan kekhawatiran dalam bentuk tuduhan bahwa IAIN (sebelum UIN) adalah sebuah lembaga pemurtadan. Yang dituduh menjadi biang adalah Prof. Harun Nasution, seorang yang sering dijuluki sebagai penganut mazhab Mu'tazilah dan sebagai intelektual, telah mengembangkan apa yang kemudian ditulis dalam bukunya *Teologi Rasional* yang mengangkat peran akal dan penalaran dalam memahami iman dan keyakinan Islam. Prof. Harun adalah guru besar IAIN dan UI di

bidang filsafat yang menghargai kegiatan mahasiswa dan asistennya mempelajari ilmu-ilmu sosial Barat.

Berkat dorongan dan gagasan Menteri Agama, Munawir Sadjzali, ia mengirimkan dosen-dosen IAIN belajar ke universitas-universitas Barat, sehingga kiblat mempelajari agama bercabang tidak saja ke Timur Tengah atau Pakistan, tetapi juga ke AS, Eropa Barat dan Australia. Pendidikan ke Barat itu ternyata berperan besar dalam merevitalisasi pemikiran Islam. Tapi langkah Indonesia ini sebenarnya telah didahului oleh para sarjana lulusan universitas-universitas di Timur Tengah, yang telah menghasilkan pemikiran-pemikiran, misalnya mengenai Ekonomi Islam, Teori Politik Islam, Sosiologi Islam atau Antropologi Islam, yang kemudian berperan dalam membumikan Islam ke dalam dunia modern. Tuduhan "pemurtadan" dengan sendirinya runtuh tak berdasar. Liberalisme memang ditolak ditingkat wacana, tetapi liberalisasi pemikiran telah terjadi dan tak terbendungkan. Karena itu, maka fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme—seperti ditunjukkan dalam buku Budhy ini—bersifat menentang arus Islam di Indonesia dan Dunia Islam sendiri.

Pertanyaan yang menggelitik adalah, apakah liberalisasi berarti meninggalkan kedudukan dan peranan wahyu? Dalam kerangka teori ilmu pengetahuan, wahyu bisa berkedudukan dan berperan, *pertama* dalam fungsi legitimasi, *kedua* perperan kritik, dan *ketiga* berperan rekayasa sosial (*social engineering*). Ketika kedudukan dan peranan akal diangkat di tingkat wacana, maka baik wahyu maupun ilmu pengetahuan rasional bersama-sama menjadi semakin nyata berfungsi sebagai ilmu pengetahuan. Dalam Universitas Islam Antarbangsa, Malaysia dan Pakistan, wahyu telah mengalami transformasi

menjadi ”*revealed sciences*”, ilmu-ilmu kewahyuan dan bukan sekadar ”ilmu tafsir” yang sangat spekulatif itu.

Tetapi yang menarik adalah, bahwa wahyu justru telah berperan dalam mengilhami kritik-kritik terhadap sains itu sendiri. Misalnya Seyyed Hossen Nasr, seorang sarjana dan intelektual Syi'ah, menampilkan kritik bahwa sains rasional yang merasa ”bebas nilai” (*value-free*) itu telah meninggalkan jejak buruk dalam peradaban modern. *Pertama*, pelanggaran moral ketika diterapkan melalui ”*applied sciences*”. *Kedua*, aplikasi sains dan teknologi telah menimbulkan kerusakan lingkungan hidup yang membahayakan kelestarian alam dan masyarakat. Dari sinilah lahir gagasan mengenai ”Islamisasi Ilmu Pengetahuan” yang melahirkan dua lembaga penelitian Islam internasional, yaitu III-T berpusat di Herndon, Virginia, AS, yang dipelopori oleh Ismail R. al-Faruqi, dan ISTAC di Kualalumpur, Malaysia, yang dipelopori oleh Syed Naquib al-Attas.

Dalam sejarahnya, wahyu memang telah menginisiasi transformasi pemikiran dan masyarakat, namun kemudian berhenti berperan sebagai faktor perubahan. Pesan yang disampaikan dari perkembangan ini adalah bahwa liberalisasi tidak selalu berarti memarginalkan kedudukan dan peranan wahyu. Lebih tepatnya, keduanya harus berinteraksi. Di satu pihak, ilmu pengetahuan rasional memberdayakan ilmu kewahyuan tradisional menjadi ilmu-ilmu kewahyuan. Kalau dalam sejarah Islam ilmu-ilmu tradisional ini telah membuat stagnasi dan krisis yang ditandai dengan jatuhnya Dunia Islam ke dalam penjajahan Barat, dalam arus balik modernisme, ilmu pengetahuan telah membangkitkan kembali umat Islam melawan penjajahan. Walaupun demikian Dunia Islam belum berhasil melakukan *renaissance* dan pencerahan, bahkan telah

terjerumus ke dalam—meminjam Sayyid Qutb—"jahiliyah modern".

Selain itu wahyu juga bisa melaksanakan fungsi kritik, misalnya ilmu kewahyuan, akhir-akhir ini bisa lahir kembali dalam fungsi rekayasa sosial, walaupun baru terbatas di bidang ekonomi. Dalam proses, wahyu tentang riba dan zakat telah bisa dijelaskan melalui hukum ekonomi dan kemudian melahirkan rekayasa sosial-ekonomi, berupa gerakan perbankan dan keuangan syari'ah. Fungsi ini tak mungkin timbul, apabila tidak lahir para ekonom didikan universitas Barat yang liberal. Dengan peralatan ilmu ekonomi yang empiris dan rasional, keuangan yang anti-ribawi telah menjadi rekayasa sosial-ekonomi yang cukup berhasil. Dalam proses ini, pesan-pesan kewahyuan telah mengalami proses rasionalisasi, obyektivasi dan demokratisasi, sehingga dapat diterima bahkan diminati oleh pasar. Pertumbuhan perbankan syari'ah ternyata cukup menakjubkan berkat orientasi yang liberal.

Bagaimana halnya fungsi legitimasi dari wahyu? Ternyata legitimasi wahyu mulai ditinggalkan. Di Indonesia, peraturan daerah (Perda) syari'ah, justru menimbulkan tantangan dan ditolak. Hukum atau peraturan pemerintah yang didasarkan pada legitimasi syariah telah ditolak dan diganti dengan nalar publik (*public reasoning*). Namun fungsi legitimasi ini masih bisa diberdayakan dengan merubah hukum-hukum agama menjadi nalar moral (*moral reasoning*), melalui wacana filsafat. Tetapi, sekali lagi, penalaran moral ini tak akan terjadi tanpa liberalisasi pemikiran yang mengangkat kedudukan dan peran akal yang *notebene* adalah anugerah Tuhan yang tertinggi kepada manusia. Melalui akal inilah Allah mengajarkan ilmu pengetahuan kepada manusia.

PLURALISME

Pada dasarnya liberalisasi pemikiran adalah konsekuensi dari proses pluralisasi masyarakat modern yang makin kompleks yang mendorong keterbukaan komunikasi antarwarga masyarakat. Sebenarnya, komunitas Madinah pada zaman Nabi sendiri lahir dari suatu masyarakat yang plural. Tanpa masyarakat plural ini, tidak akan lahir Piagam Madinah yang menjadi konstitusi masyarakat Madinah pada waktu itu. Pada waktu Piagam Madinah dirumuskan dan disetujui, komunitas Islam masih merupakan minoritas. Komunitas terbesar adalah komunitas Yahudi, ditambah dengan komunitas Kristen dan penganut kepercayaan Pagan. Justru dalam masyarakat yang plural itu, Nabi berperan sebagai pemersatu, tanpa melebur diri ke dalam suatu masyarakat tunggal. Dalam kesepakatan plural itu, diproklamasikan terbentunya "masyarakat yang satu" (*ummat-an wâhidah*). Namun dalam konstitusi yang merupakan kontrak sosial (*social contract*) itu, identitas kelompok tetap diakui, namun mereka bersepakat untuk membentuk solidaritas, itulah hakekat pluralisme yang merupakan reaktualisasi pluralitas di zaman klasik Islam.

Begitu juga dalam perjumpaannya dengan budaya-budaya lokal, seperti Mesir, Maghribi, Persia, India, Turki, Asia Tengah dan Cina, penguasa-penguasa Muslim tidak memusnahkan kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama lokal, bahkan merangkulnya, sehingga terbentuk Islam yang warna-warni, bagaikan pelangi yang indah. Jadi, Dunia Islam, sejak awal perkembangannya sudah merupakan pluralitas dan karena itu mendekatinya adalah dengan pluralisme yang merayakan keragaman sebagai rahmat. Dalam menghadapi realitas mengenai pluralitas Dunia Islam itulah berkembang pluralisme dalam

Islam. Karena itu maka dalam Dunia Islam terdapat berbagai kultur dan sub-kultur yang membentuk kesatuan pelangi Islam.

Tapi pluralitas yang lahir di zaman modern ini memang berbeda dengan pluralitas di zaman Klasik dan Abad Pertengahan. Salah satu perbedaannya adalah pada zaman lalu, kebudayaan Islam menjadi payung atau tenda besar terhadap kebudayaan-kebudayaan lokal. Sekarang Islam sebagai kebudayaan, merupakan bagian dari pluralitas global, dengan kebudayaan Barat yang berintikan budaya Yudeo-Kristiani sebagai pemegang hegemoni yang mendominasi. Hal inilah yang barangkali menjadi latar belakang resistensi sebagian umat Islam (khususnya Islam-politik) terhadap pluralisme modern.

Agaknya penolakan terhadap pluralitas ini dilatar belakangi oleh beberapa persepsi. *Pertama*, sementara pluralitas diakui sebagai sunnatullah, pluralisme dianggap sebagai ancaman, yaitu ancaman terhadap akidah. Pengakuan terhadap pluralitas dianggap akan melemahkan iman. *Kedua*, pluralisme dianggap juga sebagai ancaman terhadap identitas, sebab dalam pluralisme, identitas akan lebih ke dalam monolitas masyarakat. Dasar pemikirannya adalah dalam pluralitas, kebenaran mutlak akan digantikan dengan kebenaran relatif. Kebenaran tidak lagi tunggal melainkan plural. Padahal umat Islam berpedoman pada ayat al-Qur'an, bahwa "agama yang diakui oleh Allah adalah Islam", Dan *ketiga*, ancaman terhadap eksistensi agama akan timbul dengan diakuinya kebenaran semua agama, sehingga dikhawatirkan akan terjadi sinkretisasi agama-agama yang akan melahirkan agama publik (*public religion*) yang meramu ajaran semua agama. Bahkan lenyapnya agama-agama digantikan oleh etika publik sebagaimana telah terjadi di Eropa Barat.

Dalam isu pluralisme ini, yang terkena serangan adalah dua pengertian tentang pluralisme yang sepintas terkesan bertentangan. Tapi yang terutama dijadikan dasar pengharaman adalah pengertian pluralisme agama yang dikemukakan oleh Budhy Munawar-Rachman yang melihat adanya persamaan semua agama atau adanya kebenaran pada semua agama. Pandangan lain berasal dari M. Syafi'i Anwar yang menitikberatkan pada keberadaan dan pemeliharaan identitas yang beragam. Namun kedua pandangan itu sebenarnya perlu digabungkan sebagai ide utama pluralisme. Kedua persepsi itu menemukan titik-temu pada ide kesalingpahaman (*ta'âruf*) yang merupakan fondasi dari toleransi.

Masalah yang dihadapi oleh pandangan Syafi'i Anwar adalah bagaimana pemeliharaan keragaman identitas tidak menimbulkan politik identitas yang mengandung potensi konflik. LSM "Kapal Perempuan" telah melakukan pengamatan terhadap gejala politik identitas di tingkat lokal. Dari penelitian itu ditemukan tentang adanya dua jenis politik identitas. *Pertama*, politik identitas yang bersumber pada kehendak untuk mencapai dan mempertahankan atau memelihara hegemoni kelompok mayoritas. *Kedua*, adalah politik identitas yang dilancarkan oleh kelompok minoritas untuk bertahan dan dapat memelihara identitas kelompoknya. Dalam kasus masyarakat plural, kedua aspirasi itu melahirkan konflik dan ketegangan.

Dalam pluralisme, identitas tidak perlu menimbulkan konflik, karena politik identitas tidak perlu dilancarkan, sebab dalam pluralisme, identitas justru diakui. Bahkan dalam politik multikulturalisme, pemerintah justru harus melindungi bahkan membantu kelompok minoritas. Dengan pluralisme, pluralitas

masyarakat akan menjadi masyarakat kreatif. Dalam ekonomi, perbedaan itu justru dijual di pasar dunia, apalagi jika perbedaan itu bersifat unik. Secara budaya, Indonesia dikenal dengan keanekaragaman budaya. Masyarakat dan budaya Bali yang Hindu, atau Toraja yang Kristen misalnya, justru dikenal dunia sebagai ikon pariwisata Indonesia, karena keunikannya dalam suatu masyarakat Muslim yang mayoritas. Sebenarnya inti dari pluralisme adalah *ta'âruf* (saling memahami) itu, yang diisyaratkan oleh Tuhan.

Dalam kenyataannya, masyarakat Indonesia dijuluki sebagai masyarakat majemuk, atau *plural society*, oleh Furnivall, seorang sejarahwan Inggris. Tapi tak kurang dari Furnivall sendiri yang sebenarnya justru pesimis dengan masyarakat plural itu. Ia bahkan meramalkan bahwa masyarakat Indonesia yang plural akan mengalami kegagalan karena potensi konflik yang besar. Apa yang disanyalir oleh Furnivall itu memang tidak salah, karena masyarakat Indonesia mengalami konflik di mana-mana. Maluku mengalami konflik karena kehadiran orang-orang Sulawesi Selatan. Masyarakat Kalimantan Barat, mengalami konflik, karena kehadiran masyarakat Madura. Daerah-daerah transmigrasi mengalami konflik, karena kehadiran masyarakat transmigran. Padahal masyarakat transmigran justru membawa perubahan sosial dan pertumbuhan ekonomi. Konflik itu terjadi karena belum disadarinya asas pluralisme, walaupun Republik Indonesia telah memiliki asas *bhinneka tunggal Ika*. Karena itu, *bhinneka tunggal ika* itu harus dibudayakan yang sekarang ini diwacanakan melalui pluralisme.

Pluralisme sudah menjadi bagian dari ideologi nasional yang dirumuskan dengan istilah *bhinneka tunggal ika* ini,

suatu istilah yang berasal dari Empu Tantular, yang artinya kesatuan dalam keragaman (*unity in diversity*). Pluralisme ini juga tercermin dalam Pancasila yang terdiri dari berbagai ideologi-ideologi besar dunia tetapi intinya adalah paham kegotong-royongan, kekeluargaan dan kebersamaan.

Pluralisme sebagai paham ini agaknya tidak dipahami oleh MUI. Otoritas keagamaan ini membedakan antara pluralitas dan pluralisme. Yang pertama adalah kenyataan, dan karena itu tidak bisa ditolak. Sedangkan yang kedua adalah suatu paham asing yang perlu dicurigai. Menurut persepsi MUI dan para pendukungnya yang umumnya adalah kelompok Islam garis keras (fundamentalis), *pertama*, pluralisme, khususnya pluralisme agama, sebenarnya bersumber dari teologi Kristen. *Kedua*, dibalik pluralisme itu tersembunyi kepentingan politik-ekonomi dari negara-negara adikuasa Barat. Kaum fundamentalis itu juga mendua, jika pluralisme diterima sebagai asas bermasyarakat, maka akidah umat Islam akan menjadi lemah dan dengan mudah akan terbawa oleh Kristianisme. Di sini tersimpul rasa rendah diri umat Islam yang takut menghadapi paham-paham lain.

Akidah umat Islam diperkirakan akan menjadi lemah jika umat Islam mulai mempercayai bahwa semua agama itu sama dan semua agama itu adalah baik. Karena semua agama dianggap baik dan sama, maka hal ini memberi peluang kepada perpindahan agama atau kemurtadan. MUI dan organisasi-organisasi pendukungnya juga berasumsi bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar atas dasar dalil bahwa "agama bagi Allah itu adalah Islam". Bagi mereka, akidah adalah kunci keselamatan. Implikasinya adalah bahwa di luar Islam tidak ada jalan keselamatan.

Tapi menurut Nurcholish Madjid adalah bahwa "*islâm*" di situ adalah kata generik, yang artinya adalah "berserah diri kepada Tuhan". Karena itu agama yang diridlai oleh Allah adalah agama yang berserah diri kepada Allah. Buktinya agama-agama yang diajarkan oleh para nabi, termasuk nabi-nabi Yahudi, adalah juga *islâm*, karena inti ajarannya adalah berserah diri kepada Allah.

Selain itu kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tidak hanya diajarkan oleh agama-agama Timur Tengah. Dalam agama-agama primitif pun terdapat keyakinan kepada Tuhan yang monoteis, walaupun sering disekutukan dengan Tuhan-tuhan yang lain (syirik). Tapi bagi MUI, Islam adalah nama sebuah agama. Sementara itu dalam penemuan oleh para sufi, disimpulkan bahwa "banyak jalan menuju Tuhan". Selain itu, bagi kaum sufi agama adalah aspek eksoterisme, hanya kulit luar atau menurut kata-kata al-Hallaj adalah "baju" saja.

Di sini, kaum sufi bersikap rendah hati dalam beragama, yaitu tidak menganggap agama sendiri adalah agama satu-satunya yang paling benar, sedangkan yang lain salah atau sesat. Jika setiap agama hanya menganggap agama sendiri yang benar, maka sikap itu akan merupakan potensi untuk konflik, karena saling mengklaim kebenaran yang hanya satu itu. Padahal, 93% umat beragama itu menurut teolog John Hicks, menganut agama tertentu secara kebetulan, karena setiap orang yang lahir tidak punya hak untuk memilih warna kulit, suku, bangsa, bahkan agama.

MUI juga mengharamkan umat Islam mengikuti pluralisme, karena pluralisme diasumsikan mendasarkan diri pada kebenaran relatif. MUI berpendapat bahwa kebenaran agama itu mutlak. Menurut Budhy dalam buku ini, kebenaran itu,

termasuk kebenaran agama, adalah persepsi manusia yang sifatnya tunggal dimensi dalam menangkap "Yang Nyata" (*The Real*). "*The Real*" itu bisa diumpamakan sebagai seekor gajah. Sedangkan manusia adalah seperti orang buta yang mencari bentuk gajah, sehingga gambaran mengenai gajah bagi setiap orang buta adalah yang dirasakannya secara individu. Ada yang mengatakan bahwa gajah itu seperti tali karena memegang ekornya, seperti tembok karena memegang tubuhnya yang keras, atau seperti sebatang pohon, karena memegang kakinya.

Gambaran itu mungkin benar bagi setiap orang buta, sehingga karena itu kebenaran itu banyak dan berbeda-beda. Inilah yang disebut kebenaran relatif itu. Jika kebenaran itu hanya satu dan mutlak menurut persepsi manusia yang berbeda posisinya, maka yang diperoleh adalah kebenaran parsial atau kebenaran sepotong-potong yang terfragmentasi. Jika hanya satu persepsi saja yang dianggap benar-benar kebenaran, maka konsep kebenaran seperti itu malah menyesatkan.

MUI dalam fatwanya juga mengartikan pluralisme sebagai paham bahwa semua agama itu sama. Padahal asumsi pluralisme adalah justru adanya perbedaan dalam masyarakat, sebab pluralisme timbul dari kenyataan yang bernama pluralitas. Perbedaan dan pluralitas, apalagi dalam akidah yang tidak bisa ditawar-tawar itu, akan merupakan potensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda akidah itu mau berendah hati untuk saling memahami dan menghargai. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri.

Dari sinilah timbul kondisi atau keperluan yang oleh Budhy disebut "saling menyuburkan iman" masing-masing. Ka-

rena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain. Selain itu, anggapan bahwa semua agama itu baik dan benar, adalah sikap yang dituntut terhadap negara. Menganggap bahwa hanya satu agama saja yang benar di mata pemerintah atau negara, akan menimbulkan favoritisme di satu pihak dan diskriminasi di lain pihak. Padahal negara dituntut untuk bersikap adil dan bijaksana. Karena itu pandangan yang harus diadopsi negara adalah—seperti ditegaskan oleh Budhy—memandang bahwa setiap agama itu baik dan benar.

Sikap ini pun sebenarnya lebih baik daripada sikap yang pada dasarnya negara itu mencurigai agama-agama seperti di Prancis. Sikap curiga inilah yang menimbulkan berbagai regulasi terhadap keberagamaan warga, misalnya melarang pemakaian simbol-simbol keagamaan seperti salib atau jilbab, demikian pula menyensor khutbah-khutbah. Jika ada khatib berkhutbah yang isinya dianggap menghasut, menimbulkan prasangka-prasangka dan mengobarkan semangat primordialisme, maka khatib yang bersangkutan akan ditangkap untuk dibawa ke pengadilan.

Karena itu menyamakan semua agama itu lebih merupakan sikap negara yang harus adil dan bukannya suatu pandangan apalagi kepercayaan. Karena itu, sikap itu tidak merupakan bagian dari akidah, melainkan hanyalah suatu kebijakan (*policy*) negara. Dalam kebijakan itu, setiap pemeluk agama masih terus bisa menganggap agamanyalah yang benar. Tapi sikap ini tidak perlu dinyatakan secara terbuka, karena arahnya ke dalam, kepada iman individual.

Dewasa ini—sebenarnya sudah lama terjadi—setiap agama menemukan dirinya berada di tengah-tengah agama lain. Karena itu, maka setiap pemeluk agama tertentu tidak bisa menghindari komunikasi atau dalam bahasa al-Qur'annya, saling *ta'âruf* (saling memahami). Asas dari komunikasi dalam masyarakat yang plural adalah pluralisme. Jika MUI menolak asas pluralisme lalu menganut asas apa? Apakah monolitisme berdasarkan satu akidah yang dipaksakan oleh negara kepada semua pemeluk agama yang berbeda? MUI dalam hal ini tidak mengemukakan asas yang dihalalkan dalam masyarakat yang plural. Karena itu maka masyarakat dibiarkan dalam keadaan tersesat, karena tidak tahu asas pergaulan yang tepat.

Pluralisme modern memang dimulai dari kalangan Kristen yang melepaskan pandangan bahwa di luar Kristus tak ada keselamatan. Fatwa ini baru diumumkan setelah Konsili Vatikan ke II tahun 1965. Sikap ini memerlukan pembenaran ilmiah yang rasional. Karena itulah maka dikembangkan teori pluralisme agama yang dilakukan oleh teolog-teolog, seperti John Hick, Hans Küng, Paul Knitter, dan Leonard Swidler, untuk menyebut beberapa tokoh yang terkemuka. Pandangan pluralisme ternyata sudah lama ditemukan oleh para sufi, seperti al-Hallaj, Ibn al-Arabi dan Jalaluddin Rumi. Belakangan di zaman modern, teori pluralisme dalam Islam juga dikembangkan oleh pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti F. Schuon, Seyyed Hossen Nasr, Hasan Askari dan Abdulaziz Sachedina. Di Indonesia, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Syafii Maarif.

MUI juga mencurigai motivasi dibalik pengembangan teori pluralisme. Padahal motivasinya adalah toleransi dan kerukunan antarumat beragama. Sebabnya, di zaman modern

ini, semua agama menghadapi ancaman yang sama, yaitu keterdesakan oleh ilmu pengetahuan dan cara hidup modern. Dalam menghadapi kekuatan itu, agama ternyata mengalami delegitimasi dan marginalisasi. Hal ini terjadi di Eropa, di mana gereja sudah sepi dari pengunjungnya. Di sini gerejapun telah banyak kehilangan misinya, karena sudah diambil alih oleh ideologi-ideologi sekuler dan ilmu pengetahuan. Walaupun gejala itu tidak terjadi di Amerika Utara dan juga belum di dunia Islam, tetapi bukan tidak mungkin perkembangan itu akan terjadi di luar Eropa di seluruh dunia.

Tidak bisa dipungkiri bahwa pluralisme ternyata mampu menyelamatkan agama dan misi yang dikembangkannya. Antara lain, nilai-nilai keagamaan telah mengalami transformasi menjadi etika global (*global ethics*). Dengan etika global itu, agama-agama mampu melakukan kritik terhadap ilmu pengetahuan dan gaya hidup modern. Hans Küng, seorang teolog Katholik, telah menulis tentang implikasi etika global itu di bidang ekonomi dan politik global. Berlandaskan kritik itulah agama-agama menemukan kembali misinya di zaman modern ini.

Namun etika global ini mengasumsikan persatuan antaragama (bukan sinkretisme), baik agama Samawi maupun agama Ardhi. Jika setiap agama saling mengklaim kebenaran dan jalan keselamatan satu-satunya, dengan konsekuensi saling menyalahkan, maka setiap agama tidak punya hak untuk menyumbang terhadap pembentukan etika global. Bahkan agama akan dikendalikan oleh negara-negara sekular fundamentalis. Di samping itu akan terjadi saling *gontok-gontokan* di antara para pemeluknya yang berbeda keyakinan.

Di Indonesia, tanpa pluralisme atau *bhinneka tunggal ika*, akan timbul ancaman terhadap kelestarian Negara Kesatuan

Republik Indonesia (NKRI). Ketika sebagian kelompok umat Islam garis keras mengancam rumah ibadah-rumah ibadah umat Kristen untuk ditutup, mereka merasa hak-hak asasi mereka telah dicabut dengan paksa, sehingga timbul suara-suara, yang menuntut disediakannya suatu wilayah yang khusus dihuni oleh umat Kristen dan terbebas dari kediktatoran mayoritas umat Islam. Sementara itu di berbagai tempat, telah timbul konflik yang diidentifikasi sebagai konflik antar penganut agama yang berbeda.

Memang, tidak ada yang benar-benar bisa membantah, bahwa konflik agama (Islam) dan bentuk negara sekuler terus berlangsung. Agama terus *merangsek* masuk ke wilayah publik. Berbagai konflik bernuansa agama terus terjadi sejak Indonesia didirikan. Konflik itu memuncak di awal reformasi ketika terjadi kerusuhan massal, ratusan gereja dan tempat usaha etnis Cina dibakar, dirusak, dan dijarah. Pada bulan Mei 1998, kerusuhan bernuansa SARA menewaskan lebih dari 1000 orang. Kerusuhan Timor-Timur, Poso, Ambon, Sambas, dan lainnya adalah sebagian dari daftar panjang kerusuhan yang dilatarbelakangi oleh konflik agama dan etnik.

Pada titik ini, agama tampak begitu berperan dalam kehidupan publik. Belum lagi jika menilik jargon-jargon partai politik yang dengan *enteng* membawa agama ke wilayah publik. Agama bahkan menjadi ruh gerakan sosial Indonesia. Fenomena ini tentu bukan hal baru. Di berbagai belahan dunia, agama ternyata tidak bisa benar-benar diprivatisasi. Revolusi Islam Iran, peran Paus Paulus II dalam gerakan demokratisasi di Eropa Timur, Amerika Selatan, Asia Timur dan Asia Tenggara, maraknya fenomena spritualitas, terorisme, dan

sebagainya adalah contoh ekspansi agama ke wilayah publik pada tingkat global.

Perbincangan itu muncul bukan karena agama semakin terpinggirkan dan terancam punah, melainkan karena agama ternyata semakin menampakkan wujudnya di kehidupan publik. Modernitas, yang kerapkali dianggap sebagai akhir dari kekuasaan agama, justru menjadi titik balik kebangkitan agama modern. Modernitas ternyata tak kuasa menghapus jejak agama dalam perkembangan masyarakat global. Semakin kuat argumentasi untuk menjadikan agama sebagai konsumsi wilayah privat, agama semakin melangkah jauh masuk ke wilayah publik.

Melihat peran agama yang begitu besar dalam kehidupan publik, maka konsep mengenai peminggiran agama ke wilayah privat perlu ditinjau ulang. Hal itu penting paling tidak untuk mengetahui aspek-aspek mana saja dari agama yang mungkin untuk diprivatisasi dan aspek mana pula yang harus berperan di wilayah publik. Pada aspek-aspek seperti ritual, peribadatan, dan keyakinan memang harus berada di wilayah privat. Negara atau institusi publik sama sekali tidak punya kewenangan masuk ke wilayah ini. Wilayah keyakinan dan peribadatan atau ritual adalah wilayah yang sangat subjektif. Agama memiliki jargon yang sangat tepat untuk hal ini, yaitu *habl-un min-a 'l-Lâh* (hubungan personal dengan Tuhan).

Pada beberapa kasus, Indonesia tampak belum begitu menyadari aspek yang sangat sakral ini. Penangkapan Yusman Roy (penganjur salat dwi-bahasa) di Jawa Timur, penangkapan pengikut Madi di Sulawesi Tengah, penangkapan pengikut sekte salat bersiul di Sulawesi Barat, penyerbuan dan pengusiran Jama'ah Ahmadiyah di berbagai daerah adalah pelang-

garan terhadap hak untuk beribadah dan berkeyakinan. Negara telah berlaku otoriter dengan tidak melindungi, bahkan ikut melakukan penangkapan terhadap mereka yang dinilai berkeyakinan dan melakukan ibadah atau ritual yang berbeda dengan kebanyakan orang.

Sebagai sebuah fenomena yang sulit dihindari, peran agama di wilayah publik harus dirumuskan. Di samping sebagai alat pemersatu, argumentasi bagi tindakan bermoral, dan pembawa kedamaian, agama juga bisa menjadi sumber perpecahan, pertikaian, eksklusivitas, dan sumber kemunduran kehidupan dunia. Jika tidak dirumuskan dengan baik, keterlibatan agama dalam kehidupan publik bisa menjadi sangat berbahaya, karena ia adalah kekuatan absolut yang otoriter.

Oleh sebab itulah maka wacana pluralisme itu paling diperlukan oleh kalangan beragama. Indonesia sendiri secara total adalah masyarakat yang mencintai agama. Tapi karena agama yang dicintai itu, maka timbul sikap defensif, berupa sektarianisme dan politik identitas. Ini tentu saja menimbulkan konflik.

Konflik keagamaan itulah sebenarnya yang melatar-belakangi timbulnya aliran spiritual, seperti Komunitas Eden yang menganggap semua agama sebagai sumber spiritual. Tapi justru gejala seperti inilah yang sangat dikhawatirkan oleh semua kelompok agama besar. Karena spiritualitas ini pada hakekatnya adalah salah satu bentuk agama publik yang sinkretris itu. Itulah bahaya yang dikhawatirkan oleh MUI. Baik kalangan Islam maupun Kristen memang tidak menghendaki agama publik sebagaimana berkembang di Eropa dan Amerika itu.

Namun sinkretisme memang merupakan salah satu konsekuensi dari pluralisme. Sinkretisme memang merupakan jalan

keluar dari konflik antar keyakinan yang sebenarnya, dalam sejarah kebudayaan Indonesia, sinkretisme merupakan gejala dan kecenderungan yang selalu timbul. Misalnya dalam kasus "agama Jawa" yang disebut oleh antropolog Clifford Geertz. Tapi agama Jawa, jika kita mau menyebutnya demikian, adalah suatu karya budaya yang besar yang memberi sumbangan terhadap kebudayaan dunia yang bersumber dari agama-agama besar. Dalam kacamata pluralisme, gejala semacam itu tidak perlu menimbulkan kerisauan. Karena itu mengapa kita harus risau mengetahui kehadiran komunitas-komunitas spiritual itu? Komunitas-komunitas itu justru mendorong masyarakat untuk mawas diri atau otokritik, mengapa ortodoksi telah ditinggalkan? Spiritualitas justru harus dilihat sebagai kritik terhadap struktur yang mapan.

Munculnya berbagai kelompok keagamaan dalam masyarakat yang majemuk, sebenarnya hanyalah suatu konsekuensi belaka dari sikap yang mencintai agama, sehingga pemecahan masalah sosial, dilakukan dengan pola-pola agama yang mengandalkan kepada kepercayaan dan mitos daripada dengan akal dan ilmu pengetahuan.

Dari sinilah timbul konflik yang mengarah kepada tindakan kekerasan. Di sini tersirat kontradiksi. Di satu pihak, kepercayaan adalah hak-hak asasi manusia. Di lain pihak, pandangan yang mengandalkan legitimasi kepercayaan, mengandung potensi konflik. Pada umumnya orang berpendapat, bahwa kepercayaan yang bersifat pribadi itu tidak bisa didialogkan, karena tidak bisa dikompromikan. Namun jika tidak didialogkan untuk mendapatkan saling pengertian, maka kepercayaan akan menimbulkan fanatisme yang merupakan sumber konflik.

Atas dasar itulah Th. Sumartana mendirikan sebuah lembaga *interfaith dialogue* (interfidei) di Yogyakarta yang didukung bukan saja kalangan Kristen, tetapi juga kalangan Islam, misalnya Djohan Efendi. Tetapi perlu dicatat bahwa dialog antariman itu tidak akan mungkin jalan tanpa memahami dan menganut asas pluralisme. Atas dasar paham ini, maka dialog akan menghasilkan kesalingpahaman dan kesalingpenghargaan. Mereka percaya tentang adanya titik-temu antaragama.

Menurut Seyyed Hossen Nasr, titik temu akan bisa dicapai pada tingkat makrifat dan hakekat. Titik temu akan sulit ditemukan pada tingkat syari'at atau pada tingkat peribadatan. Titik temu juga bisa ditemukan pada tingkat moral dan etika. Karena itu, maka pluralisme menghendaki transendensi iman dan pemikiran. Kaum sufi memang telah mengalami transendensi iman, sedangkan kaum filsuf mencapai transendensi pemikiran. Inilah di balik terjadinya sintesa segitiga epistemologi Islam, bayani, burhani dan irfani pada tokoh-tokoh Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Karena itu, maka pluralisme, terutama pluralisme agama, memerlukan sebuah konsep epistemologi dan etika, sebagaimana dikatakan dalam buku Budhy Munawar-Rachman ini.

Jadi, sekali lagi, pluralisme adalah untuk kepentingan seluruh umat beragama. Bukan dilatarbelakangi oleh kepentingan umat Kristen di Barat, sebagaimana dituduhkan oleh kelompok-kelompok pendukung fatwa MUI, seperti Hizbut Tahrir (HT), Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dengan keluarnya fatwa MUI mengenai pengharaman (untuk mengikuti paham) sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, maka Indonesia terbuka terhadap ancaman konflik dan perpecahan. Pandangan MUI

dan gerakan Islam garis keras ini, sebenarnya membenarkan tesis Samuel Huntington mengenai perang antarperadaban (*clash of civilization*). Alternatifnya adalah paham pluralisme yang membentuk sebuah masyarakat terbuka (*open society*) yang mendorong terjadinya dialog antarperadaban.

PENUTUP

Di lingkungan Islam, isu pluralisme ini memang paling banyak dibahas, misalnya oleh Abdul Aziz Sachedina, Hassan Askari, Farid Eschak dan Fathi Osman. Kesemua buku pluralisme mereka telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Di Indonesia sendiri, pemikir muda NU, Abdul Moqsith Ghazali dan Zuhairi Misrawi telah menerbitkan buku di sekitar pluralisme dengan menyorot secara khusus, aspek toleransi. Buku inipun cukup ditentang oleh berbagai kalangan ortodoksi. Ini semua menunjukkan bahwa isu pluralisme sekarang ini paling strategis dalam wacana keislaman. Karena pluralisme membuka jalan ke arah pemikiran yang disebut Budhy ”lebih progresif”.

Demikian pula asas pluralisme merupakan fundamen utama paham sekularisme. Namun dalam wacana pembaruan, pluralisme mendapat perhatian terakhir. Dengan memahami konsep pluralisme, maka pemahaman terhadap perlunya proses liberalisasi pemikiran dan penerapan asas sekularisme pada tataran politik, dapat lebih mudah dipahami.

Namun, yang tak kurang pentingnya adalah membahas keterkaitan antara tiga asas tersebut dalam membentuk sebuah paradigma pembaruan, sebagaimana telah ditulis secara ekstensif dalam buku ini, dan saya kira merupakan sumbang-

an besar dalam pemahaman gerakan pembaruan Islam di Indonesia belakangan ini. Sekularisme perlu diterapkan dengan konsekuen oleh sebuah negara kebangsaan yang plural seperti Indonesia, karena sekularisme memberi jalan ke arah keadilan, kesetaraan, persamaan, kerukunan, dan juga kebebasan yang diperlukan oleh agama untuk berkembang subur, tanpa intervensi yang distortif.

Liberalisasi pemikiran, yaitu pembebasan akal dari segala bentuk belenggu pemikiran, seperti dogma, ortodoksi atau ketakutan terhadap perubahan, sebenarnya adalah suatu prasyarat bagi berlakunya asas pluralisme. Sebaliknya, kondisi kemajemukan mendorong atau merangsang sebuah pemikiran liberal karena terjadinya perjumpaan antara pemikiran yang berbeda. Jika kemajemukan dianggap sebagai ancaman, maka akan timbul konflik. Untuk mengatasinya, diperlukan keterbukaan. Sebuah masyarakat yang terbuka dan sekaligus toleran akan kondisi yang diperlukan bagi pembebasan dari segala bentuk keterbelengguan. Karena itulah maka pluralisme harus dirayakan dan disambut dengan ramah. Sebab keterbukaan adalah kunci bagi kemajuan dalam alam pemikiran. Keterbukaan inilah yang memperkaya peradaban Islam, ketika peradaban Arab bertemu dengan peradaban Yunani, Mesir, Persia dan India. Hasilnya adalah ilmu-ilmu pengetahuan baru yang mendukung peradaban Islam yang penuh mozaik itu.

Interaksi segitiga paradigma pembaruan itu kini masih merupakan masalah. Padahal paradigma itu adalah sebuah solusi terhadap krisis kebudayaan dan peradaban Islam, sebagaimana telah terjadi pada masa awal peradaban Islam. Dengan demikian terdapat perbedaan pendapat yang bertentangan secara diametral. Bagi MUI dan para pendukungnya, seku-

larisme, liberalisme dan pluralisme bagian dari masalah, bahkan yang sangat mendasar. Tapi bagi kalangan Islam Progresif seperti diuraikan panjang lebar oleh Budhy dalam buku ini secara jelas, tiga paham itu adalah solusi. Agaknya dua pandangan itu tidak bisa dikompromikan. Jika pandangan MUI yang menang, maka Dunia Islam akan kembali mengalami kegelapan (baca: kehancuran) lagi, persis sebagaimana ketika pandangan al-Ghazali yang telah mengalahkan pandangan Ibn Sina di Timur dan Ibn Rusyd di Barat.

Sungguhpun demikian, tidak bisa diabaikan arus besar perubahan zaman yang didorong oleh struktur masyarakat modern yang makin plural, perkembangan ilmu pengetahuan yang membuat masyarakat di seluruh dunia makin terbuka dan tidak bisa menghindari perubahan, dan proses demokratisasi yang meminggirkan absolutisme dan otoritarianisme. Mereka yang menolak paradigma pembaruan ini akan tersisih oleh arus utama peradaban dan jika masih ada, akan menempati buritan peradaban dunia yang maju.

Selamat membaca buku Budhy Munawar-Rachman yang sangat inspiratif ini.❒

Bab I

PENDAHULUAN

> Sekularisme, liberalisme dan pluralisme adalah fondasi perlindungan kebebasan beragama.
>
> M. Dawam Rahardjo[1]

Bukan kebetulan jika pada 1993 Nurcholish Madjid, salah seorang pemikir Islam Indonesia paling terkemuka dalam bidang Islam dan demokrasi: sekularisme, liberalisme dan pluralisme menulis artikel berjudul "The Islamic Roots of Modern Pluralism".[2] Sementara pada 1996, tiga tahun kemudian, Abdulaziz Sachedina, seorang ahli Islam di Amerika Serikat, menulis sebuah buku yang berjudul mirip, *Islamic Roots of Democratic Pluralism*.[3] Kedua tulisan ini menegaskan penting-

---

[1] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006. Wawancara dimuat dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF] dan Paramadina, 2010).

[2] Diterbitkan kembali dalam Nurcholish Madjid, "In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: The Indonesian Experience" dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Jakarta: The Voice Center, 2003), h.156-174.

[3] Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press Inc., 2001).

nya menggali ulang pemikiran demokrasi dalam Islam yang bisa menjustifikasi sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Dengan kata "menjustifikasi" di sini maksudnya adalah bagaimana Islam bisa menerima pandangan-pandangan demokrasi modern seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebagai miliknya sendiri, karena memang nilai-nilai dasar ketiga konsep itu sejatinya adalah ajaran agama.[4] Memang pada era akhir 1990-an banyak pemikir Islam di Indonesia maupun Dunia Islam lainnya mulai menggali pengertian-pengertian baru demokrasi termasuk mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme, jauh melampaui pengertian era sebelumnya.

Baik Nurcholish maupun Sachedina, keduanya menyadari bahwa tidak ada problem teologis apa pun umat Islam dalam menerima ide-ide demokrasi modern seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Justru sebaliknya, secara konsep-

[4] Sungguh menarik, di Indonesia usaha wacana yang sudah disemai lebih dari 15 tahun lalu oleh Nurcholish Madjid, sekarang mulai membuahkan hasil, dengan terbitnya beberapa buku yang cukup mendalam baik yang muncul dari kalangan akademisi, maupun aktivis LSM. Dua buku yang telah membuat perbincangan nasional, *lihat*, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematis tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000); dan Mun'im A. Sirry, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina-The Asia Foundation, 2004). Dari generasi yang paling muda, *lihat* Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007); Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multukulturalisme* (Jakarta: Khazanah P3M, 2007); Sekarang ini banyak organisasi Islam mencoba—di tengah perkembangan eksklusivisme dalam beragama yang meningkat—melakukan diseminasi gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme keagamaan baik di pesantren, kampus, maupun media.

tual Islam telah menyediakan argumen untuk penerimaan sekularisme, liberalisme dan pluralisme itu. Tetapi, menurut mereka berdua argumen tersebut masih bersifat implisit, oleh karena itu perlu dieksplisitkan dan dirumuskan secara sistematis, sesuai dengan kaidah berpikir hermeneutika modern, sehingga bisa berdialog dengan pengertian sekuralisme, liberalisme dan pluralisme. Maka keduanya pun, sepanjang karir intelektual mereka secara sungguh-sungguh mencoba menggali paham Islam tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini. Nurcholish Madjid sepanjang karir intelektualnya, terus-menerus menulis dan mengadvokasikan argumen sekularisme, liberalisme dan pluralisme agama, melalui karangan-karangannya yang tersebar.[5] Sementara Abdulaziz Sachedina, dengan bukunya tersebut terlihat telah matang secara sistematis, menunjukkan akar-akar Islam untuk penerimaan sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Nurcholish Madjid atau Abdulaziz Sachedina hanyalah contoh dari perkembangan isu global Dunia Islam tahun 1990-an (paska runtuhnya komunisme). Dunia Islam pada era ini memang ditandai dengan pergulatan baru Islam dan gagasan demokrasi mutakhir, terutama sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebagai isu paling kontroversial.[6] Pergulat-

---

[5] Pikiran-pikiran tersebar Nurcholish Madjid, *lihat* Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Mizan dan Paramadina, 2006).

[6] Charles Kurzman, seorang profesor sosiologi di University of North Carolina at Chapel Hill mencoba menghimpun tulisan-tulisan cendekiawan Muslim yang paling progresif dari seluruh dunia, beberapa di antaranya mengenai isu sekularisme (agama dan negara), liberalisme (kebebasan agama, berpikir dan berekspresi), dan pluralisme (hak-hak non-Muslim). Isu-isu ini adalah isu yang paling kontroversial di dunia

an ini terjadi bersamaan dengan munculnya gerakan-gerakan Islam Radikal yang mencoba memurnikan pengertian Islam dari "pencemaran" ide-ide Barat (seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme).[7]

Sehingga, pergulatan isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini meluas menjadi debat isu Islam versus Barat, baik di kalangan Islam maupun di Barat sendiri, dan terlebih setelah Samuel Huntington mempublikasikan artikelnya, dan kemudian bukunya, *The Clash of Civilization*,[8] dan terjadinya peristiwa 11 September 2001, yang memasukkan terorisme sebagai musuh baru dunia, sekaligus—sering salah *kaprah*, karena—menganggap Islam sebagai agama kekerasan yang penuh intoleransi, karena dianggap terlibat dalam sebagian aksi-aksi teror itu.[9]

Sejak masa ini, muncullah pertanyaan di kalangan akademisi, dan terutama di kalangan media, apakah Islam itu agama yang mendorong penganutnya pada fanatisisme dan kekerasan? Ahli-ahli Islam di Barat maupun Dunia Islam, baik

---

Muslim. *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).

[7] Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP dan RMBooks, 2007).

[8] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). Sejak populernya istilah *Huntington the clash of civilizations*, banyak organisasi Islam di Indonesia yang mengadakan kajian mengenai isu ini, yang terakhir misalnya, Chaider S. Bamualim, et.al. (ed.), *Islam & the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003).

[9] Tuduhan ini tentu saja ditolak oleh kebanyakan cendekiawan Muslim, diantaranya *lihat*, Chandra Muzaffar, *Muslims, Dialogue, Terror* (Kuala Lumpur: International Movement for A Just World, 2003).

yang percaya maupun tidak dengan argumen bahwa Islam adalah agama kekerasan, mencoba mencari, atau menolak adanya akar-akar Islam untuk tindak kekerasan. Persis pada poin ini terjadilah kebingungan di kalangan para ahli ketika mereka melihat pandangan-pandangan teologis dari kelompok-kelompok Islam Fundamental Radikal semacam Taliban dan Osamah bin Laden, Organisasi-organisasi Jihad, Wahabi radikal, Al-Qaeda, Jamaah Islamiyah, dan seterusnya—termasuk di Indonesia seperti Fron Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), yaitu kalangan Islam Radikal—yang semuanya menegaskan superioritas Islam dan menganggap Barat (dan segenap ide-idenya seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme) sebagai musuh atau ancaman bagi masa depan Islam.[10] Sementara di Barat juga terjadi hal yang sama menganggap Islam sebagai ancaman, seperti ditunjukkan oleh Samuel Huntington dalam bukunya di atas, *The Clash of Civilizations*.

John L. Esposito—seorang ahli Islam dari Center for Muslim and Christian Understanding, Georgetown University, Washington, merumuskan pertanyaan penting dewasa ini berkaitan dengan isu Islam dan Barat:

> Apakah Islam dan Barat mesti berbenturan?
> Apakah kelompok Islam Radikal adalah kaum fanatik abad pertengahan?
> Apakah Islam tidak sesuai dengan demokrasi?

---

[10] Hal ini diuraikan secara tajam oleh Khaled Abou el-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper San Francisco, 2005).

Apakah Islam Radikal merupakan ancaman bagi stabilitas Dunia Islam dan Barat?[11]

Menurut Esposito ini merupakan pertanyaan-pertanyaan kritis zaman kita yang bermula dari rasa saling benci dan saling tidak percaya. Terhadap pertanyaan, dan menjawab pertanyaan semacam ini, Nurcholish Madjid pernah menulis sebuah artikel yang telah memicu debat publik di Indonesia sepanjang tahun 1993-sekarang. Artikel yang berasal dari Pidato Kebudayaan di Taman Ismail Marzuki ini berjudul "Pesan untuk Generasi Muda" dan ditulis dalam rangka peringatan 22 tahun gagasan pembaruan Islamnya.[12] Dalam artikel ini, ia menegaskan pentingnya menggali kembali wawasan keislaman yang *al-<u>h</u>anîfiyah al-sam<u>h</u>ah*, suatu keberagamaan yang penuh kelapangan dan toleran. Artikel ini dapat dikatakan sebagai pembicaraan lebih lanjut tentang isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme agama di Indonesia. Dan persis sejak itu pro-kontra pada gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme agama merebak, hingga kini. Bahkan kini menjadi lebih kontroversial, ditandai dengan fatwa

---

[11] Pertanyaan-pertanyaan semacam ini telah ditanyakan dalam suatu survei global di seluruh Dunia Islam, dan menghasilkan suatu jawaban yang mengejutkan, bahwa seringkali apa yang dipikirkan kaum Muslim tidak sama dengan yang diasumsikan oleh para peneliti Barat. *Lihat*, John L. Esposito dan Dalia Mogadeh, *Who Speak for Islam: What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007).

[12] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1998).

Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengharamkan paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[13]

FATWA MUI TENTANG HARAMNYA SEKULARISME, LIBERALISME DAN PLURALISME

Sejak keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Juli 2005, tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme, pemikiran ketiga hal tersebut pun mulai disorot bukan lagi hanya oleh sekelompok intelektual atau akademisi yang biasa bekerja dalam isu antaragama, tetapi berbagai kalangan umum juga mulai ikut membicarakan makna dari paham ini. Sehingga sejak fatwa MUI ini istilah sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi istilah yang begitu populer dibicarakan bukan hanya oleh para intelektual, tapi juga masyarakat sampai ke dunia pesantren, pengajian, bahkan dalam khutbah Jum'at seluruh Indonesia. Pro-kontra pun muncul dan memenuhi banyak halaman surat kabar, majalah dan jurnal nasional maupun lokal.

Ada tiga pertimbangan MUI mengapa perlu dikeluarkan fatwa pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme: *Pertama*, bahwa pada akhir-akhir ini menurut MUI telah berkembang paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme serta paham-paham sejenis lainnya di kalangan masyarakat; *Kedua*, bahwa berkembangnya sekularisme, liberalisme dan pluralisme di kalangan masyarakat telah menimbulkan kere-

[13] Fatwa tersebut diumumkan pada Kamis, 28 Juli 2005. Ada 11 fatwa. Fatwa no. 7 berisikan bahwa MUI mengharamkan pluralisme, sekularisme dan liberalisme. Fatwa ini telah menimbukan pro-kontra.

sahan sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang masalah tersebut; Dan *ketiga*, bahwa karena itu MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam.

Dasar pertimbangan sosial-politik ini, kemudian diselaraskan oleh MUI dengan pandangan-pandangan teologis MUI sendiri yang "eksklusif" berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an: Q. 3:85; 3:19; 109:6; 33:36; 60: 8-9; 28: 77; 6:116 dan 23:71.[14] Dari pertimbangan inilah MUI kemudian membuat definisi sendiri istilah sekularisme, liberalisme dan pluralisme—sebuah definisi yang berbeda sekali dengan apa yang biasa termuat dalam buku-buku filsafat dan teologi—yaitu:[15]

> Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.

---

[14] Diantaranya, "*Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan terima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi*" (Q. 3: 85) dan "*Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam*" (Q. 3: 19).

[15] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 7/MUNAS VII/MUI/II/ 2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama, 29 Juli 2005. Juga *lihat*, wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008. KH. Ma'ruf Amin pada waktu fatwa MUI ini dikeluarkan adalah Ketua Majelis Fatwa MUI. Kini ia adalah Ketua MUI.

> Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.
>
> Liberalisme adalah memahami nash-nash agama (al-Qur'an & Sunnah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas; dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran semata.
>
> Sekularisme adalah memisahkan urusan dunia dari agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.

Berdasarkan definisi tersebut, MUI pun membuat ketentuan hukum, yaitu bahwa:

> Pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama … adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama. Dalam masalah akidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam arti haram mencampur-adukkan akidah dan ibadah umat Islam dengan akidah dan ibadah pemeluk agama lain. Bagi masyarakat Muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan akidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, dalam arti tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.

Hal yang menarik diperhatikan adalah, setelah keluarnya fatwa MUI ini, banyak kajian tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme dilakukan oleh para intelektual Islam,

aktivis LSM, termasuk organisasi Islam. Kajian tersebut di antanya berupa seminar, workshop, atau training. Bahkan boleh dikatakan isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia dalam lima tahun sejak pengharaman MUI, telah menjadi lebih matang dan semakin disadari kaitannya dengan isu demokrasi dan perlindungan kebebasan beragama. Begitu banyak bahan-bahan intelektual berupa makalah, modul dan buku yang terbit. Di samping itu respons dan kritik intelektual Islam atas fatwa MUI ini juga terus mengalir sampai sekarang—terutama berkaitan dengan pengertian MUI tentang konsep-konsep tersebut.[16]

Ahmad Suaedy, Abdul Moqsith Ghazali, dan Rumadi, tiga tokoh pembela sekularisme, liberalisme, dan pluralisme dari The Wahid Institute, menyebut bahwa fatwa tersebut telah melanggar basis-basis moral keislaman universal, karena fatwa MUI ini tampak eksklusif, tidak pluralis, bahkan cenderung diskriminatif.[17] Dan memang implikasi fatwa ini pada masalah perlindungan kebebasan beragama menjadi nyata—bahwa semakin banyak kasus kebebasan beragama di Indonesia, jauh melebihi tahun-tahun sebelumnya.[18]

---

[16] The Wahid Institute telah mengumpulkan berbagai respons dan kritik terhadap fatwa MUI ini dalam Ahmad Suaedy, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

[17] Ahmad Suaedy, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. xxi.

[18] Bonar Tigor Naipospos, et.al. (ed.), *Tunduk pada Penghakiman Massa atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Laporan Kebebasan Beragama & Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007* (Jakarta: Setara, 2007). Lihat juga U.S. Department of State, "Indonesia" dalam *International Religious Freedom Report 2008* (Washington: US Department of State, 2008).

Berdasarkan perkembangan yang sangat penting dan *crusial* berkaitan dengan tiga konsepsi ini: sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia, dan kaitannya dengan masalah aktual belakangan ini, yaitu kebebasan beragama, maka buku akan memfokuskan pada "Pemikiran Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme pada Kalangan Intelektual Islam Progresif".

Buku ini ingin menegaskan bahwa paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme keagamaan secara substansial adalah bagian integral dari spirit Islam—dan sangat penting, bahkan merupakan suatu keharusan dikembangkan dewasa ini untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang adil, terbuka, dan demokratis. Ketiga hal tersebut—masyarakat Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis—tidak akan terwujud jika sekularisme, liberalisme dan pluralisme tidak berkembang dan dikembangkan di Indonesia.

Hanya masalahnya sejak fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme (2005), gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi kontroversial di Indonesia. Orang yang menerimanya akan dianggap sebagai "orang sekular" yang "jauh dari ajaran agama yang benar".[19] Sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini merupakan tiga konsep yang dianggap berbahaya, oleh karena itu mereka yang tidak senang dengan tiga konsep ini, menyebut orang yang mengikuti paham ketiganya ini disebut orang-orang yang sudah terjangkit penyakit "sepilis"—akronim dari sekularisme, pluralisme dan liberalisme.[20]

---

[19] Adian Husain, *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005).

[20] Suatu contoh respons dari tokoh yang tidak senang dengan perkembangan diskursus Islam di Indonesia mengenai ketiga isu ini adalah

Walhasil, kecenderungan belakangan ini semakin banyak umat Islam dan para pemikirnya yang konservatif tidak menerima paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Padahal, bukan kebetulan, ketiga isu ini sangat berkaitan dan diperlukan sebagai fondasi untuk kebebasan beragama. Tanpa gagasan dan konsep sekularisme, liberalisme dan pluralisme, tidak mungkin dijamin kebebasan beragama secara aktual. Memang nyatanya fatwa MUI ini diteruskan dengan fatwa-fatwa lain yang mengekang kebebasan beragama di Indonesia.

Perkembangan ini perlu diantisipasi, karena akan membuat pukulan balik kepada cita-cita besar bangsa ini dalam mewujudkan masyarakat Indonesia yang adil, terbuka dan

---

Dr. Syamsuddin Arief, alumnus ISTAC Universitas Antarbangsa (UIA) Kuala Lumpur, Malaysia, yang menulis bahwa tuduhan terhadap MUI tidak mengkaji terlebih dahulu mengenai pengertian konseptual ketiga isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme mengesankan bahwa seolah-olah para ulama itu bodoh dan tidak mengerti apa yang dikatakannya. "Padahal tidak demikian. Sesungguhnya sepak terjang kaum liberal itu telah cukup menjelaskan maksud liberalisme dan pluralisme agama yang mereka usung. Berbagai kegiatan (diskusi, seminar, *workshop*, *talkshow*) maupun tulisan (buku, artikel) yang mereka publikasikan di media massa, hampir seluruhnya mengasong pemikiran-pemikiran liar. Misalnya pengingkaran terhadap otentisitas kitab suci al-Qur'an, membolehkan orang Islam menyampaikan selamat natal kepada orang Kristen, membolehkan wanita Muslimah nikah dengan laki-laki non-Muslim, dan lain sebagainya. Demikian pula paham sekularisme yang malah dikatakan membawa berkah dan karena itu perlu diadopsi dan diterapkan oleh kaum Muslim ... Argumen kaum liberal ini mirip maling yang, ketika diringkus, berusaha mengelak dengan berkata, "Definisi Anda tentang 'maling' itu keliru!" *Lihat*, Syamsuddin Arif, "Legitimasi Fatwa MUI" dalam *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), h. 116-117.

demokratis. Lebih-lebih kecenderungan ini tampak menguat belakangan ini bersamaan dengan perkembangan fundamentalisme Islam, radikalisme, dan gerakan-gerakan jihad.[21]

Melihat perkembangan yang mengkhawatirkan ini, tidak heran kalau dalam tahun-tahun belakangan, terutama sejak reformasi 1998, dan terlebih sejak fatwa MUI 2005, muncul sekelompok intelektual Islam Progresif Indonesia, baik melalui kegiatan akademis maupun lewat aktivitasnya di LSM masing-masing, mencoba menggali dan mengaktualkan kembali paham-paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang sesungguhnya telah menjadi doktrin dan sejarah Islam masa lalu, seperti digambarkan di atas. Usaha ini tentu tidak mudah—apalagi di tengah tantangan kalangan Islam Fundamental dan Radikal yang sering menggunakan jalan kekerasan.

Usaha-usaha kalangan yang ingin saya sebut "Islam Progresif" mengharuskan mereka melakukan pembacaan-ulang melalui ilmu-ilmu baru, seperti hermeneutika dan ilmu-ilmu sosial, atas suatu tradisi plural dan sejarah peradaban Islam. Hasil pekerjaan dua belas tahun belakangan ini (sejak 1998), dan terlebih lima tahun ini (sejak 2005) menurut saya tidaklah sia-sia. Telah ada benih pemikiran sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang tumbuh subur dan memberi harapan. Benih tersebut ada dalam ide-ide yang diwacanakan terus-

---

[21] Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, and Modernity* (London: Verso, 2003). Analisis tentang gerakan-gerakan Islam Radikal di Indonesia, *lihat* Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. *Lihat* juga, Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005).

menerus, dan gerakan yang dikembangkan, meliputi kawasan nasional yang luas. Wacana sekularisme, liberalisme dan pluralisme tersebut telah bertemu dengan pergulatan lain, baik yang sekular maupun religius atas isu-isu demokrasi dan hak asasi manusia (HAM).[22]

Oleh karena itu, boleh dikatakan bahwa pergulatan konseptual mencari sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang cocok dengan konteks Indonesia—dan lebih khusus Islam di Indonesia—telah menandai perkembangan belakangan ini, dan masih terus menjadi perjuangan sampai kini, khususnya dalam melawan kecenderungan sebaliknya, yang mengembangkan paham Islam puritan atau radikal yang eksklusif, intoleran, dan anti plural![23]

[22] Perjumpaan Islam, pluralisme dan demokrasi ini telah dilakukan oleh para intelektual Islam Progresif melalui proses yang disebut "*substantification of politics*". Azyumardi Azra, menjelaskan, "*The 'substantification' of politics simply means the adoptions of the universal values of Islam such as al-musâwah (equality), al-'adâlah (justice), syûra (deliberation), tasâmuh (tolerance) as well as of Islamic ethics—as emphasized by classic Muslim political thinkers—into contemporary political concepts and systems. With this kind of "substantification", the opposition of Muslims who consider democracy as kind of secularism could be reduced*". *Lihat*, Azyumardi Azra "The Challenge of Democracy in the Muslim World" dalam Karlina Helmanita, et. al. (ed.), *Dialogue in the World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terorism* (Jakarta: Center for Langguage and Cultures, and Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004), h. 213.

[23] Perjuangan ini dalam istilah Robert W. Hefner, antara mereka yang mencari akar-akar "*civil Islam*" versus "*scriptural Islam*"—yang berdasarkan pemahaman totalis atas hukum Islam. Hefner menyebut pengembangan civil Islam di Indonesia ini sangat memerlukan apa yang ia sebut sebuah "*civilianized state*" dan lembaga-lembaganya yang

Perjuangan kalangan intelektual Islam Progresif ini diasumsikan dalam buku ini akan memberi harapan besar bagi terwujudnya sebuah bangsa Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis di masa depan.

Berdasarkan optimisme tersebut saya percaya bahwa perkembangan Islam dewasa ini telah mengokohkan suatu perspektif Indonesia mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang secara konseptual mendukung sepenuhnya perlindungan dan perkembangan kebebasan beragama di Indonesia.

Buku ini akan menguraikan:

Pertama, *sejauhmana argumen* (atau tepatnya: konseptualisasi) *sekularisme, liberalisme dan pluralisme telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Progresif di Indonesia? Dan juga sejauhmana mereka telah menggunakan kekayaan teks dalam tradisi Islam dan pemikiran modern*. Secara lebih khusus, *sejauhmana argumen sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini disadari merupakan fondasi perlindungan kebebasan beragama di Indonesia sekarang ini.*

Kedua, untuk mendapatkan poin pertama tersebut, ingin diketahui, *sejauhmana usaha-usaha yang telah dilakukan oleh para pemikir Islam Progresif di Indonesia dalam mewujudkan argumen untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme itu*? Poin kedua ini, secara spesifik dapat dirumuskan, "*Proyek-*

---

berhubungan. Hefner menegaskan, "*democracy ultimately requires a public culture...to promote universal habits of participation and tolerance. This civic culture...the culture of civility remains vulnerable and incomplete, if not accompanied by a transformation of state*". Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton/NJ: Princeton University Press, 2000), h. xviii, 296.

proyek semacam apa yang telah dikembangkan oleh lembaga-lembaga Islam dan para aktivis maupun pemikir Islam Progresif Indonesia?”❐

Bab II

SEKULARISME, LIBERALISME, DAN PLURALISME

Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya

> Bagi saya, alasan yang dikeluarkan oleh MUI dalam memfatwa haram sekularisme, liberalisme dan pluralisme itu sama sekali tidak masuk akal.
>
> Ahmad Suaedy[1]

> Secara keseluruhan, fatwa MUI itu penuh persoalan dilihat dari sudut kehidupan berbangsa. Fatwa itu adalah *setback* ditinjau dari upaya membangun kehidupan kebangsaan yang plural.
>
> Ulil Abshar-Abdalla[2]

---

[1] Wawancara dengan Ahmad Suaedy, 29 Pebruari 2008. Ahmad Suaedy adalah Direktur Eksekutif The Wahid Institute, Jakarta.

[2] Ulil Abshar Abdalla, "Fatwa MUI dan Konservatisme Agama", dalam Ahmad Suaedy, et.al. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. 17. Ulil Abshar-Abdalla adalah mantan Koordinator Jaringan Islam Liberal, seorang pemikir Islam Progresif di Indonesia yang sangat terkemuka, pembela paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Berikut akan dibahas secara umum pemikiran dan gerakan kelompok yang dalam buku ini akan disebut "Islam Progresif" dan kelembagaan mereka—tempat di mana mereka menyemai ide-ide tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme sejak reformasi, dan lebih khusus sejak keluarnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme, pada 29 Juli 2005.

Kelembagaan kalangan Islam Progresif ini ada dalam pengaruh—langsung atau tidak langsung—orientasi pemikiran dan gerakan dua payung besar yaitu Nahdlatul Ulama (NU), biasa disebut "tradisionalis", yang mengklaim memiliki 40 juta umat, dan Muhammadiyah, yang biasa disebut "modernis" yang mengklaim memiliki 30 juta umat. Jika digabung, NU dan Muhammadiyah mewakili 70 juta umat Islam di Indonesia.[3] Kelompok Muslim lain tersebar dalam berbagai organisasi Islam yang lebih kecil seperti Persatuan Islam (PERSIS) dan Persatuan Umat Islam (PUI) di Jawa Barat, Nahdlatul Wathan di Nusa Tenggara Barat, Darul Dakwah wal Irsyad (DDI) di Sulawesi Selatan, Al-Washliyah di Sumatera Utara, Perti di Sumatera Barat, kelompok-kelompok tarekat yang berjumlah ratusan di seluruh Indonesia, Partai Keadilan Sejahtera (PKS) sebagai organisasi massa, dan kelompok-kelompok kecil yang "lebih radikal" seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), dan Hizbut Tahrir

[3] *Lihat*, Angela M. Rabasa, et.al., *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation), h. 370-379; lebih luas *lihat* bab delapan, "Southeast Asia: Moderate Tradition and Radical Challenge", h. 367-412. Data mutakhir, lihat Angela Rabasa, et.al., *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation), h. 105-112, bab "The Southeast Asian Pillar of the Network".

Indonesia (HTI). Masing-masing organisasi massa ini bisa memiliki orientasi "tradisionalis" (yang dekat dengan NU), atau "modernis" (yang dekat dengan Muhammadiyah).

Dalam bagian ini akan dibahas sepuluh lembaga Islam progresif yang berorientasi dekat dengan "tradisionalis" maupun "modernis", yang sejak masa reformasi telah mengembangkan pemikiran Islam tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Para intelektual Muslim dari kesepuluh lembaga ini, seperti akan kita lihat di bawah, telah dan terus berupaya sungguh-sungguh mendalami argumen Islam atas sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Di tangan mereka telah dihasilkan karya-karya yang bermutu tinggi tentang ketiga isu tersebut. Kesepuluh lembaga tersebut adalah: Jaringan Islam Liberal (JIL); Lembaga Studi Agama dan Filsafat; Yayasan Paramadina; International Center for Islam and Pluralism (ICIP); Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M); The Wahid Institute (TWI); Maarif Institute dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM); Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia (LAKPESDAM) NU; Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS); dan Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Yogyakarta dengan jaringan STAIN/IAIN di seluruh Indonesia.

PEMIKIRAN ISLAM PROGRESIF DI INDONESIA

Istilah "Islam Progresif" sekarang sering dipakai oleh kalangan muda NU maupun Muhammadiyah yang mencoba mengembangkan lebih mendalam—atau tepatnya lebih progresif—gagasan moderasi ("Islam Moderat") yang merupakan paham dasar NU maupun Muhammadiyah. Islam Progresif dimaksudkan

untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integritas moral kaum Muslim dalam membangun kebangsaan Indonesia. Islam Progresif bukan hanya memahami Islam sebagai agama, tetapi lebih jauh Islam sebagai peradaban.[4]

Istilah "Islam Progresif" yang merupakan pengembangan lebih mendalam dari pemikiran dan posisi "Islam moderat" sering diperhadapkan dengan "Islam Radikal" di satu sisi, dan "Islam liberal" yang jauh lebih "sekular" di sisi lain. Tetapi walaupun demikian antara pemikiran Islam Progresif dan Islam Liberal kadang bisa dipertukarkan.[5] Sarjana yang pertama kali menggunakan kedua istilah Islam Progresif dan Islam Liberal sekaligus di Indonesia adalah Greg Barton. Istilah ini menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam Indonesia yang melampaui gerakan Islam tradisional dan gerakan Islam modern. Gerakan progresif liberal yang dimaksud adalah gerakan yang Fazlur Rahman (almarhum, Guru Besar

---

[4] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia)", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 22 Tahun 2007, h. 96. Sebagai contoh Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, keduanya adalah pemikir muda dari tradisi NU menulis buku *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), dan Zuly Qodir dkk. (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007). Dr. Zuly Qodir adalah intelektual muda Muhammadiyah.

[5] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama", h. 96. Istilah "Islam Progresif" dalam konteks dunia pemikiran Islam, *lihat* Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).

University of Chicago) menyebut "Islam neo-modernis"—yang di Indonesia dikembangkan oleh murid-muridnya, yaitu Ahmad Syafii Maarif dan Nurcholish Madjid. Belakangan Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, dan Djohan Effendi masuk dalam kategori ini.[6]

Pemikiran Islam Progresif yang akan dianalisis memperlihatkan berbagai penafsiran teologis berkaitan dengan problem-problem kontemporer, terutama isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Dalam mengembangkan Islam Progresif mereka melakukan:

Pertama, pembaruan pemahaman keislaman (khususnya fikih atau hukum Islam), terutama dalam rangka menyelaraskan pemahaman keagamaan dengan perkembangan kekinian. Mereka menyadari diperlukan sebuah "fikih baru" yang mampu menjawab problem kemanusiaan dewasa ini. Misalnya umat Islam dituntut untuk mengembangkan fikih yang bisa berdialog dengan isu demokrasi (fikih demokrasi), pluralisme (fikih toleransi, atau fikih lintas agama), liberalisme (fikih politik, fikih hak asasi manusia, fikih gender) dan seterusnya.[7]

---

[6] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama", h. 97.

[7] Kehadiran fikih seperti ini menurut mereka sangat penting untuk membuktikan relevansi Islam dalam dunia yang lebih plural dan global. Dalam menghadapi realitas global, pemikir Islam sejatinya mampu memberikan alternatif-alternatif bagi umat Islam yang bersifat substantif, bukan hanya simbolik. Islam, menurut mereka adalah agama yang menghendaki kemajuan dan menolak keterbelakangan. Karena itulah mereka—lewat lembaganya masing-masing, dan pendekatannya yang khas—mengembangkan pandangan-pandangan keagamaan yang bersifat progresif.

Kedua, sosialisasi informasi yang benar tentang Islam. Belakangan ini, suara atas nama Islam direpresentasikan oleh kelompok-kelompok yang tidak mewakili sebagian besar umat Islam—yaitu kelompok yang dalam buku ini disebut "Islam Fundamental dan Radikal". Umat Islam secara keseluruhan mendapatkan stigma karena citra Islam Radikal ini. Alih-alih ingin berkompetisi di pentas global, umat Islam dirundung citra buruk di mata dunia dengan stigmatisasi radikalisme, bahkan terorisme. Islam diidentikkan dengan seluruh tindakan yang bernuansa kekerasan. Karena itulah pemikir Islam Progresif ini bekerja keras menghadirkan wajah Islam Progresif—dalam arti Islam yang penuh kedamaian, toleran, moderat, bahkan liberal, dan berkeadaban.

Pada dasarnya, kehadiran para intelektual Islam Progresif pada pertengahan 1990-an ini memiliki garis kesinambungan ideologis maupun sosiologis dengan gerakan Islam terdahulu yang sering dinamakan gerakan Islam Tradisional dan Islam Modern yang muncul pada awal abad ke-20.[8] Pemikiran tradisional dan modern yang diwakili *mainstream*-nya oleh NU dan Muhammadiyah,[9] dalam perjalanan sejarahnya telah me-

---

[8] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006), h. 33.

[9] Dalam diskursus pemikiran Islam pertentangan antara Islam ideologis dan Islam kultural, atau Islam literal versus Islam liberal, kelihatannya menjadi catatan sejarah. Uniknya, baik yang literal maupun yang liberal sama-sama ada dalam tubuh NU maupun Muhammadiyah. Jadi ada Muhammadiyah literal yang identik dengan "Kanan", dan ada Muhammadiyah liberal yang identik dengan "Kiri". Begitu juga di NU: Ada NU "Kanan" dan NU "Kiri". Pemetaan tersebut sudah sering dikemukakan para ahli Islam Indonesia—apalagi untuk fenomena "Islam Radikal" seperti MMI, FPI, HTI, Ikhwanul Musli-

munculkan gairah pemikiran baru melalui pembacaan kritis terhadap tradisi mereka sendiri: di Muhammadiyah mereka melakukan kritik terhadap bangunan nalar Muhammadiyah; dan di NU juga melakukan kritik terhadap bangunan nalar NU. Kritisisme mereka melampaui teks. Mereka melakukan penafsiran, bahkan dekonstruksi pemikiran. Generasi baru yang kritis itu lalu memunculkan kelompok-kelompok progresif yang melahirkan pembaruan-pembaruan melalui sekelompok generasi 90-an.[10] Secara umum kecenderungan ideologis mereka memang bersemangat kritis atas teks keagamaan, dekonstuksionis, dan dalam batas-batas tertentu bercorak kekiri-kirian.[11]

Dari rahim NU dan Muhammadiyah ini lahirlah komunitas-komunitas Islam Progresif yang memiliki fokus dan strategi yang berbeda di antara satu dan lain, dan mereka terus memperluas isu-isunya sejalan dengan perkembangan ide-ide baru, namun sebenarnya mereka masih berada dalam tradisi moderat kedua organisasi massa ini.[12] Di era pasca reformasi,

min, dan sebagainya. yang biasa diidentifikasi sebagai Islam "Kanan". Mereka memiliki kesadaran yang tinggi dan termotivasi kuat secara ideologis untuk meneguhkan dirinya sebagai pelurus terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggap "tidak Islami", sehingga melahirkan eksklusivisme dan sektarianisme yang militan. Karena itu kelompok ini juga sangat sensitif terhadap pemikiran yang diindikasikan sebagai pembawa paham sekulerisme, liberalisme, dan pluralisme.

[10] Nur Khalik Ridwan, "Berharap pada Islam Muda", epilog dalam Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, h.150.

[11] Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), h. 25.

[12] Muhamad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Juwono (ed.), *Gerakan dan Pemikir-*

ketika muncul banyak kelompok Islam Radikal, NU dan Muhammadiyah sering dianggap kelompok moderat dan dipercaya sebagai kekuatan *civil society* yang dapat meredam radikalisme dan militanisme Islam yang muncul bersamaan dengan keterbukaan sosial politik era reformasi. Mereka—NU dan Muhammadiyah—memproduksi Islam yang moderat, inklusif, dan progresif. Dari sini kemudian NU dan Muhammadiyah mengkader para pendukungnya untuk memasuki lembaga-lembaga yang ada di tengah masyarakat, baik itu pendidikan, sosial, politik, ekonomi maupun keagamaan. Berbeda dengan pendukung Islam fundamentalis atau radikal, pendukung NU dan Muhammadiyah relatif memiliki daya sebar yang tinggi sehingga mereka mengisi seluruh kawasan Indonesia, sampai ke desa-desa.[13] Itu sebabnya NU dan Muhammadiyah diharapkan mampu memainkan peranan penting dalam proses demokratisasi di Indonesia, karena NU dan Muhammadiyah merupakan organisasi kemasyarakatan Islam yang memiliki keanggotaan dalam jumlah besar serta dapat memainkan peranan yang penting dalam proses demokratisasi, berkomitmen terhadap pluralisme, memperjuangkan keadilan, tanggap terhadap kelompok minoritas dan mendukung nilai-nila keadaban dan kebajikan.[14]

Munculnya intelektual muda Islam Indonesia yang progresif bersamaan dengan gelombang reformasi Mei 1998, harus dipandang sebagai bagian dari mata-rantai pembaruan dalam

---

an Islam di Indonesia Kontemporer (Jakarta: CSIS, 2007), h. 211.

[13] Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakata: Rajawali Pers, 2004), h. 235.

[14] Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: INSEP, 2006), h. 47.

sejarah intelektualisme Islam di Indonesia. Kalangan Islam Progresif ini melakukan proses pencarian untuk memperbarui cara pandang terhadap Islam dalam konteks dunia yang berubah.

Berikut akan digambarkan gerakan Islam Progresif dari kalangan tradisional yang diwakili oleh NU dan gerakan Islam modern yang diwakili oleh Muhammadiyah, sebelum kita masuk ke dalam lembaga-lembaga tempat di mana mereka menyemai pemikiran Islam Progresif, khususnya pemikiran tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme keagamaan.

NU dan Islam Progresif

Di antara lembaga-lembaga Islam Progresif dari kalangan tradisional, terutama NU[15] yang muncul pasca reformasi adalah: Jaringan Islam Liberal (JIL) Jakarta, yang dimotori oleh Ulil Abshar-Abdalla. Mereka mempunyai sumbangan penting dalam menyuburkan ide-ide Islam Progresif tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui program radio, media, iklan layanan masyarakat, dan terbitan-terbitan buku.[16] Kemudian, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) di Yogyakarta. Komunitas ini memiliki caranya sendiri dalam mengemas program berkaitan dengan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. LKiS menerbitkan buku-buku keislaman kritis dan transformatif, juga melakukan penelitian dan kajian secara regular, pendampingan masyarakat, khususnya maha-

[15] Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, h. 16.

[16] www.islamlib.com.

siswa, dan menerbitkan selebaran Jumat *al-Ikhtilaf*. Kemudian LAKPESDAM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) NU Jakarta dengan jaringannya di seluruh Indonesia. Selain menerbitkan buku, mengadakan pelatihan, penelitian, dan pendampingan masyarakat, LAKPESDAM NU juga menerbitkan jurnal ilmiah *Tashwirul Afkar*, di mana gagasan-gagasan tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme diadvokasikan pada pembacanya yang mayoritas adalah intelektual muda NU. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta telah mengembangkan sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam bahasa pesantren. Dalam perjalanan organisasinya, P3M cukup berperan mendewasakan masyarakat—khususnya kalangan NU yang berada di pesantren—dalam hal pemikiran progresif Islam, seperti pengembangan argumen Islam untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[17]

Lembaga-lembaga yang disebut di atas adalah komunitas ilmiah yang secara intens tidak saja melakukan kajian tetapi juga penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat dan teori-teori sosial. Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme mendapat perhatian utama.[18] Sebagian besar latar belakang pendidikan mereka yang bekerja pada lembaga-lembaga ini, selain sarjana, adalah pondok pesantren *salafiyah* (tradisional).[19]

---

[17] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", h. 219-220. *Lihat* juga Angela Rabasa, et.all. *Building Moderate Muslim networks*, khususnya bab "Secular Muslims: A Forgotten Dimension in the War of Ideas" h. 121-138.

[18] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", h. 14.

[19] Sebelum masuk pada jenjang pendidikan tinggi, mereka rata-rata telah menjalani pendidikan di pondok-pondok pesantren di desa-desa.

Proses menjadi "santri kota" dimulai ketika kalangan muda ini masuk pada jenjang pendidikan tinggi. Sebagian besar di antara mereka masuk ke IAIN atau institusi keagamaan lainnya, sebagai pilihan utama, selain pendidikan di luar jalur pendidikan agama. Kalangan muda NU ini kemudian merasakan bahwa diri mereka berbeda dengan yang lain. Mereka menyadari mempunyai ikatan dengan "Islam Tradisi" (NU) setelah berinteraksi dengan yang lain—terutama yang berasal dari sub-kultur Muhammadiyah atau umum. Latar belakang sebagai penganut lslam Tradisi inilah yang kemudian membentuk identitas diri mereka ketika sudah sarjana, dan bekerja dalam bidang pemikiran Islam di lembaga-lembaga LSM berkultur NU. Mereka membentuk citra tersendiri, terutama dalam konsep pemikiran dan gerakan yang dikembangkannya. Basis organisasi kemahasiswaannya selain di jajaran organisasi NU, juga di PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).

Kalangan muda tradisional ini menjalani masa-masa menjadi santri di desa dalam dua tahap. Tahap *pertama*, persentuhan mereka dengan pesantren didapatkan di lingkungan tempat mereka tumbuh, karena keberadaan pondok pesantren ada di sekitar tempat tinggal mereka. Mereka biasa belajar di dua tempat, sekolah formal (SD) pada pagi hari, dan sore harinya *ngaji* pada guru-guru agama tertentu, atau mengambil jalur formal lewat Madrasah Ibtidaiyah. Tahap *kedua*, setamat SD, mereka mondok di pesantren-pesantren tertentu di luar desa mereka. Sebagian besar kalangan muda memilih menjadi santri di pondok-pondok pesantren dengan dua alasan. *Pertama*, adanya pondok pesantren yang terkenal di daerah tersebut. *Kedua*, adanya kiai tertentu yang mereka kagumi sebagai pembina di pondok pesantren tempat mereka belajar. *Lihat*, Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung 2007, h. 222-223.

Martin van Bruinessen—seorang ahli Islam di Indonesia dari Belanda—melukiskan fenomena ini sebagai hal yang luar biasa dalam fenomena Islam di Indonesia kontemporer, terutama menjelang reformasi.

> "Banyak di antara orang muda ini berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan masyarakat, dan memiliki kepedulian kepada masalah-masalah sosial dan ekonomi. Organisasi mahasiswa yang berafiliasi ke NU, PMII, selama beberapa tahun ini telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Kontras dengan mahasiswa Islam modernis, anggota PMII biasanya mempunyai penguasaan lebih baik terhadap ilmu tradisional, tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Sementara mahasiswa modernis masih banyak dipengaruhi para pengarang seperti [Abu A'la al-] Maududi dan Sayyid Qutb. Mahasiswa PMII memperlihatkan minat yang besar kepada para pengarang yang lebih radikal, seperti Hassan Hanafi, filsuf Mesir itu. Diskusi-diskusi di lingkungan mereka menjurus ke pokok persoalan keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi, dan hak asasi, termasuk pertanyaan yang sulit tentang hak-hak perempuan dalam Islam.[20]

Secara umum, gerakan kaum muda NU ini bersifat liberal dan terbuka, apresiatif terhadap hal-hal baru, tetapi tetap merakyat. Mereka mempunyai sikap toleransi yang tinggi, penghormatan pada hak asasi manusia, dan konsistensi pada penguatan *civil society.* Menurut Djohan Effendi—yang menulis disertasi doktornya tentang perkembangan kaum muda

---

[20] Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 233-234.

progresif NU ini pada Deakin University di Australia—salah satu hal yang menarik dari gerakan ini adalah bahwa para kiai muda itu mengembangkan dan mengapresiasi gagasan-gagasan baru dengan berpijak pada tradisi intelektualnya yang kaya.[21]

Keberadaan intelektual muda progresif NU di jalur kultural ini, berbeda dengan kondisi ketika Abdurrahman Wahid memainkan peran dengan menggerakkan struktur NU, menjadi penyeimbang antara dunia pesantren dengan pemikiran ulama yang cenderung konservatif, dan memacu pemikiran-pemikiran progresif. Kalangan muda progresif NU yang saat ini berada di jalur kultural merupakan arus baru dalam perkembangan "liberal" dalam organisasi tradisional ini.[22] Barangkali intelektual muda progresif NU yang berada di jalur kultural ini mempunyai kesadaran intelektual yang begitu mendalam sehingga seolah tidak mau ketinggalan oleh gerakan-gerakan Islam lainnya yang telah lebih dulu mengalami kemajuan di bidang intelektual, semisal intelektual muda progresif Muhammadiyah yang sekarang juga tumbuh seperti jamur. Pemikir muda progresif NU ini bangkit dan seolah memahami benar pesan Nurcholish Madjid, bahwa "Ketika bangsa gagal memahami masa lalu, maka yang akan terjadi adalah kemiskinan intelektual."[23] Menurut Martin van Bruinessen, keberadaan inte-

[21] *Lihat* juga Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", h. 16.

[22] La Ode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), h. xiv.

[23] Nurcholish Madjid, "Jangan Tinggalkan Masa Lalu", dalam *Republika*, Jum'at 25 Juni 1999, h. 8. *Lihat* juga, Yasmin, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Quantum Teaching, 2005), h. 128.

lektual muda progresif ini yang sekarang menjadi elit baru di lingkungan NU tidak lepas dari dukungan dan perlindungan sejumlah tokoh dari kalangan elit NU seperti Fahmi Syaifuddin, Mustofa Bisri dan Abdurrahman Wahid.[24]

Kalangan muda NU ini disebut oleh Ken Miichi sebagai *urban intellectual* dimulai dari peran penting Abdurrahman Wahid dan Masdar F. Mas'udi yang merupakan jaringan intelektual "kiri" sekaligus merupakan tokoh terkenal dari NU yang mempunyai lima karakter.[25]

Pertama, "radikal" (dalam arti "kiri", bukan dalam arti "Islam Radikal" yang akan dibicarakan dalam buku ini). Radikalisme kalangan muda NU muncul pada masa awal ketika mereka berkiprah di jalur kultural dan masih menjadi mahasiswa. Geliat pemikiran dan gerakan mulai tampak "radikal" misalnya di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Mereka inilah yang nantinya bergabung dalam LKiS dan menyebarkan jenis yang pada awal 1990-an terkenal dengan sebutan "Kiri Islam".[26]

Kedua, "kritis". Pemikiran kritis ini tidak hanya ditujukan kepada fenomena di luar NU, tetapi juga kritis terhadap kondisi objektif NU, atau sebagai otokritik. Kritik yang banyak dilakukan oleh kalangan muda progresif NU adalah kritik wacana, terutama mengkritisi kitab kuning dan kemapanan

[24] La Ode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, h. xiv

[25] Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 224. *Lihat* juga, Ken Miichi, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.

[26] Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 229.

berpikir di kalangan ulama maupun kalangan masyarakat *Nahdlîyîn* (NU).[27] Kegiatan ini menjadi penting karena Kitab Kuning tidak pernah dipermasalahkan sebelumnya. Pembacaan kritis ini antara lain dilakukan untuk mencari relevansi sosial dari kitab yang selama ini berada dalam posisi "mapan" bagi kalangan *Nahdlîyîn.* Gerakan kritis ini sempat terhenti karena keberatan kalangan ulama konservatif.[28] Di kemudian hari pembacaan kritis terhadap Kitab Kuning ini dilanjutkan oleh Masdar F. Mas'udi melalui P3M sejak masa reformasi (1998), dan sekarang sudah menjadi tradisi semua pemikir Islam Progresif NU satu generasi di bawah Masdar.

Ketiga, gerakan kalangan muda NU progresif ini berada di luar struktur NU. Gerakan pemikiran yang mereka lakukan umumnya diorganisir melalui lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang independen. Dalam lembaga-lembaga inilah mereka menghasilkan pemikiran yang kreatif dan mencerahkan.[29]

Keempat, "resisten". Resistensi dilakukan tidak hanya terhadap gerakan yang dalam buku ini akan disebut "Islam Fundamental Radikal" tetapi resistensi juga dilakukan terhadap pengurus NU.[30]

---

[27] Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 377

[28] Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* h. 221. Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, h. 377.

[29] Perkembangan wacana pemikiran di lingkungan NU paska reformasi ini, *lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008).

[30] Resistensi terhadap pengurus NU pernah dilakukan secara terbuka pada Musyawarah Besar Warga Nahdlatul Ulama pada 8-10 Oktober 2004 di Pondok Pesantren Babakan Ciwaringin, Cirebon. Gerakan

Kelima, gerakan pemikiran intelektual muda progresif NU adalah terbuka. Keterbukaan ini ditunjukkan melalui dialog dan akomodasi pemikiran seperti pemikiran Timur kontemporer (Islam Timur Tengah), pemikiran Barat kritis (seperti filsafat sosial Barat), dan akomodasi terhadap khazanah lokal, baik lokalitas yang merupakan tradisi NU maupun khazanah lokal dalam masyarakat tradisi Indonesia. Akomodasi ini diharapkan akan menghasilkan pemikiran Islam Indonesia yang unik, yang secara konseptual mampu membawa serta lokalitas menuju kemodernan. Mereka ingin mengglobalkan Islam (*globalized Islam*) Indonesia.

Munculnya komunitas Islam Progresif NU sekarang ini telah merambah secara luas, dimulai dari aktivitas mahasiswa di dalam kampus sampai membentuk lembaga swadaya masyarakat baru dengan sejumlah agenda untuk melakukan transformasi sosial, baik dalam bentuk kegiatan diskusi wacana kritis, gerakan sosial, gerakan kultural, penelitian ilmiah dan penerbitan buku. Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi salah satu isu yang secara intensif didalami oleh para pemikir sekaligus aktivis muda NU.[31]

---

yang mereka sebut sebagai "Kiri radikal terhadap elit-elit Nahdlatul Ulama" itu dihadiri oleh ribuan kalangan muda NU dari berbagai daerah. Kegiatan yang dimotori oleh kalangan muda NU ini didukung oleh beberapa kiai sepuh berpengaruh, antara lain Kiai Abdullah Abbas, Dr. Malik Madani, Tuan Guru Turmudi. *Lihat*, Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 239.

[31] Perkembangan yang sangat intensif dan menarik inilah yang mendorong Rumadi menulis disertasi pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, yang kemudian menjadi buku, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008). Juga Nu-

Muhammadiyah dan Islam Progresif

Selain pemikir muda progresif NU, pemikir muda Muhammadiyah pun mulai tumbuh dan menghasilkan wacana kritis. Usaha menerjemahkan kembali ajaran dasar Muhammadiyah, yaitu teologi *al-Mâ'ûn* (pemihakan kepada orang miskin) yang dirintis KH. Ahmad Dahlan[32]—yang sebenarnya adalah pengembangan amal usaha Muhammadiyah agar dapat mengatasi masalah riil kehidupan kaum *dlu'afâ'* (miskin, tertindas)—menjadi perhatian mereka. KH. Ahmad Dahlan dikenal sebagai orang yang menghargai berbagai kelompok agama. Beliau juga dikenal sebagai teman di antara para pendeta Kristen dan pastor Katolik. Ini merupakan salah satu indikasi bahwa Dahlan menunjukkan sikap inklusif dan plural.[33] Sikap inklusif dan plural inilah yang menjadi spirit pemikir muda progresif di lingkungan Muhammadiyah.

Dibandingkan pemikir muda NU, gerakan-gerakan sosial pemikir muda Muhammadiyah sangat ketinggalan dalam merintis LSM. Generasi muda NU telah merintis LSM sudah sejak tahun 1980-an, sedangkan fenomena demikian baru muncul di lingkungan Muhammadiyah pada paruh akhir dekade 1990-an. Pada periode kepemimpinan Ahmad Syafii Maarif, sedikitnya ada tiga komunitas intelektual Muhammadiyah yang muncul

riyati Samatan menulis disertasi mengenai *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini)* pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2007.

[32] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional,* h. 36.

[33] Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, h.112.

mewadahi pemikir muda progresif Muhammadiyah, yaitu Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), Maarif Institute, dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Munculnya kelompok ini mengawali babak baru perjalanan Muhammadiyah sebagai gerakan intelektual dan pemikiran baru Islam. Gerakan-gerakan ini awalnya masih terbatas di Jakarta, Yogyakarta dan Malang. Meski masih baru, namun lontaran-lontaran pemikiran kritisnya sudah mampu menarik perhatian publik, khususnya warga Muhammadiyah.

PSAP Muhammadiyah awalnya ditangani oleh Pramono U. Tantowi dan kawan-kawan, merupakan lembaga studi yang meneguhkan komitmen untuk mewujudkan masyarakat demokratis dan berkeadaban yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan dan kemanusiaan. Maarif Institute for Culture and Humanity pada mulanya adalah suatu kepanitiaan yang akan mempersiapkan peringatan 70 tahun Ahmad Syafii Maarif dengan menerbitkan sejumlah buku tentang ataupun karya beliau. Tetapi mengingat adanya dinamika kebangsaan yang mengarah pada disintegrasi dan gerakan Islam modernis yang cenderung politis-eksklusif, Maarif Institute terpanggil untuk mencari jalan baru bagi krisis tersebut dengan mengembangkan wacana Muhammadiyah sebagai "tenda bangsa", berupa konsolidasi kekuatan bangsa yang bersifat inklusif dan plural. Pemikir muda yang mengembangkan Maarif Institute sekarang adalah Raja Juli Antoni dan Fajar Riza ul-Haq.[34]

Selain PSAP dan Maarif Institue, ada sekelompok pemikir muda yang kemudian berhimpun dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) telah mendobrak kejumudan

---

[34] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, h. 104-105.

atau konservativisme Muhammadiyah[35] melalui keberanian mereka menafsir ulang al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang menjadi gagasan keimanan dalam kehidupan yang berubah secara cepat.[36]

Para pemikir muda progresif Muhammadiyah—seperti masih akan dijelaskan di bawah—berkembang untuk suatu tujuan utama, yaitu merajut jejaring dan solidaritas kaum intelektual muda Muslim untuk pencerahan akal budi dan nurani, pembebasan, mewujudkan demokrasi dan transfromasi sosial. Program utama mereka adalah pedagogik kemanusiaan melalui kampanye media, mimbar ilmiah, mimbar jalanan

---

[35] Perkembangan yang terjadi di Muhammadiyah ini menarik karena hal ini memang sudah pernah disinyalir oleh Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa Muhammadiyah telah berhenti menjadi organisasi pembaru, sedangkan rekannya yaitu NU justru telah mengalami pembaruan. Jika Muhammadiyah sekarang meluncur ke arah konservatisme dan fundamentalisme, maka di NU justru mengalami liberalisasi pemikiran. Walaupun tidak bisa dipungkiri bahwa munculnya anak-anak muda berhaluan progresif di Muhammadiyah adalah antitesis dari kelompok tua yang berhaluan puritan dan konservatif. *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar: Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah" dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF, 2008), h.15.

[36] Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq (ed), *Kembali ke al-Qur'an: Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004). Dalam buku ini termuat 19 artikel aktivis JIMM yang menulis mengenai penafsiran baru teologi Islam dengan pendekatan hermeneutika. *Lihat* juga Kata Pengantar Moeslim Abdurrahman, "Memperebutkan Kebenaran Firman" dalam buku JIMM yang terbaru, Zuly Qodir dkk. (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007), h. xxii.

terorganisir; Advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial; Publikasi gagasan dan wacana keislaman yang inklusif, toleran dan berwawasan multikultural; Menggalang jejaring di kalangan intelektual muda Muslim, lintas agama, etnik dan kultural untuk mempersiapkan masa depan kepemimpinan transformatif; serta membangun komunikasi dan relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian serupa untuk kesepahaman dan kolaborasi demi perubahan sosial berkeadilan dan berkeadaban.[37] Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme termasuk salah satu isu yang dikembangkan oleh lembaga-lembaga Islam modernis ini.

Menurut Zuly Qodir—salah satu pendiri JIMM— JIMM adalah sebuah paguyuban pemikir muda Muhammadiyah yang secara resmi kebanyakan sudah tidak lagi menjadi pengurus dalam Muhammadiyah tapi masih sebagai anggota. Mereka memiliki gaya berpikir dan metode penafsiran al-Qur'an yang berbeda dengan mereka yang menjadi pimpinan di tingkat wilayah, daerah, maupun pimpinan pusat.[38] Perintis JIMM adalah Zuly Qodir, Sukidi Mulyadi, dan Zakiyuddin Baidhawy. Sejak kelahirannya pada Oktober 2003 dengan dukungan oleh Moeslim Abdurrahman dan Ahmad Syafii Maarif, JIMM telah banyak melakukan kegiatan-kegiatan seputar diseminasi Islam, sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia.

---

[37] Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentalisme" makalah dipresentasikan pada acara Workshop "Pluralisme, Demokrasi dan *Civil Society*" di Puncak, Bogor, 6-8 Juni 2007. Acara diselenggarakan PSIK Universitas Paramadina.

[38] Zuly Qodir, *Islam Syariah vis a vis Negara, Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 198.

Tokoh-tokoh senior Muhammadiyah Progresif yang terlibat dalam pengkaderan pemikir muda Muhammadiyah adalah Ahmad Syafii Maarif, M. Dawam Rahardjo, Moeslim Abdurrahman, M. Amin Abdullah, dan Abdul Munir Mulkhan. Merekalah yang banyak memberi inspirasi kepada pemikir muda progresif Muhammadiyah yang mempunyai komitmen kepada gagasan-gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme, termasuk ide-ide tentang demokrasi, toleransi, hak asasi manusia dan kebebasan beragama. Kehadiran pemikir muda progresif Muhammadiyah ini dapat dibaca sebagai tonggak kebangkitan baru setelah sekian lama Muhammadiyah yang dikenal sebagai gerakan *tajdîd* (pembaruan) hanyut dalam tradisi skriptural-literer. Dengan cara berpikir generasi muda yang memilih jalannya sendiri, yakni jalan liberal-progresif, pemikir muda Muhammadiyah ini—meminjam istilah Moeslim Abdurrahman—"akan menuai panggilan sejarahnya sendiri". Menurut Moeslim, Muhammadiyah sekarang membutuhkan satu hal untuk kembali memutar dinamismenya dan kembali menggapai kemajuan. Harapan itu mungkin saja terjadi jika Muhammadiyah dikendalikan oleh pemikir-pemikir muda yang progresif, liberal dan pluralis ini.

Selanjutnya, di bawah ini akan dianalisis bagaimana diseminasi dan *mainstreaming* (pengarusutamaan) sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada lembaga-lembaga Islam di Indonesia yang berbasiskan "tradisional" Islam (terutama NU)—seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), The Wahid Institute (TWI), Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia (LAKPESDAM) NU, Lembaga Kajian Islam dan Masyarakat (LKiS); dan lembaga-lembaga berbasiskan "modernis"

(diantaranya Muhammadiyah)—seperti Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Yayasan Paramadina, International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Maarif Institute dan JIMM; dan Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Yogyakarta serta jaringan STAIN/IAIN di seluruh Indonesia—yang merupakan gabungan para pemikir Muslim Progresif dari latarbelakang tradisionalis (sebagian NU) maupun modernis (sebagian Muhammadiyah).

Urutan pemaparan berikut bersifat acak dan tidak menunjukkan suatu perbedaan kedalaman dalam pengarusutamaan masalah sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada lembaga tersebut.

JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)

Lembaga Islam Progresif *pertama* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah Jaringan Islam Liberal (JIL). Sebenarnya pengharaman ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara langsung ditujukan kepada pikiran-pikiran JIL ini, dan secara tidak langsung ditujukan kepada siapa saja, atau lembaga Islam apa saja yang mengembangkan pemikiran sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam konteks teologi Islam.[39]

Pikiran-pikiran JIL menjadi terkenal secara nasional dan kontroversial setelah Ulil Abshar-Abdalla—koordinator JIL—

[39]*Lihat*, "Fenomena JIL" dan "Fatwa MUI dan Gerakan Anti-JIL" dalam Syafiq Hasyim, *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia* (Jakarta: ICIP, 2007), h. 35-42.

menulis artikel di *Kompas*, 18 Nopember 2002. Artikel Ulil berjudul "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam".[40] Artikel ini ditulis karena menurut Ulil pemikiran Islam sekarang ini cenderung membeku—istilahnya "menjadi paket yang sulit didebat dan dipersoalkan". Menurut Ulil, "paket" Tuhan yang disuguhkan oleh para pemikir Islam dan ulama telah menjadi begitu sederhana, *take it or leave it*! Sehingga menurut Ulil cara penyajian Islam yang seperti ini sangat berbahaya bagi kemajuan Islam.[41]

Apa yang dikemukan oleh Ulil dalam artikel ini mengulang semangat pembaruan Nurcholish pada tahun 1970-an yang menyajikan paper berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat"—yang disampaikan dalam sebuah diskusi pada 2 Januari 1970. Paper Nurcholish menjadi debat nasional dan kontroversial sejak itu karena menegaskan perlunya sekularisasi. Sementara artikel Ulil menjadi kontroversial karena menegaskan perlunya menyegarkan kembali pemikiran Islam—yang nanti akan terumuskan dalam kata kunci ide-ide sekitar sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Sejak pemuatan artikel itu Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Ulil menjadi pembicaraan nasional yang disambut hangat sebagai masa depan Islam, atau dihujat sama sekali![42]

---

[40] Artikel ini dimuat kembali dalam Ulil Abshar-Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Penerbit Nalar dan JIL, 2005), h. 3-10.

[41] Ulil Abshar-Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal*, h. 3.

[42] Salah satu penghujatan terhadap Ulil, menghasilkan "fatwa mati" oleh KH. Athian dari Forum Umat Islam (FUI) Bandung. Penghujatan terhadap Ulil dan JIL berpuncak pada rencana penyerangan sekretariat JIL di Komunitas Utan Kayu, Jl. Utan Kayu, Jakarta Pusat, oleh Forum Umat Islam (FUI) Utan Kayu dan Forum Pembela Islam (FPI).

Penghujatan tersebut tidak semata akibat pikiran-pikiran Ulil dan JIL, tetapi juga penamaan organisasi ini, yang sekaligus mau mempromosikan "Islam Liberal"—istilah liberal memang pernah kontroversial penggunaannya di Indonesia, khususnya berkaitan dengan politik.[43]

Ulil Abshar-Abdalla dalam sebuah suratnya kepada KH. Ma'ruf Amin—Ketua Lembaga Fatwa MUI, ketika pada Januari 2008 menyatakan bahwa NU harus dibersihkan dari paham-paham Islam Liberal—menjelaskan pengertian Islam Liberal ini.

> Islam liberal lebih baik didefinisikan sebagai "mazhab pemikiran", atau "*manhaj al-fikr*". Tetapi, kata "mazhab" pun sebetulnya kurang tepat, sebab istilah itu mengandaikan adanya suatu keseragaman serta metodologi yang jelas. Dalam pemikiran Islam liberal terdapat perbedaan pandangan yang sangat signifikan mengenai beberapa isu. Meskipun demikian, ada sejumlah titik temu dalam beberapa hal. Sebagai mazhab pemikiran, Islam liberal tidak secara langsung kontradiktoris dengan arus-arus pemikiran yang lain. Seseorang bisa menganut mazhab pemikiran ini, seraya tetap menjadi seorang Syafi'i atau Asy'ariyah, atau tetap berada dalam tradisi NU atau Muhammadiyah. Seseorang

[43] Menarik, untuk mengembangkan pengertian yang lebih positif mengenai "liberalisme", aktivis JIL lewat program Freedom Institute mengembangkan sebuah program *talkshow* di radio 68H yang memberi penjelasan teoretis mengenai segi-segi positif liberalisme. Hasil *talkshow* ini telah diterbitkan dalam buku Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006). Khusus bagian lima buku ini berbicara tentang agama dan kebebasan. Hamid Basyaib, sekarang adalah koordinator JIL menggantikan Ulil.

juga bisa berhaluan Islam liberal, seraya tetap menjadi seorang Syiah yang taat (contoh yang paling baik adalah Dr. Abdulkarim Soroush). Sudah tentu, menggabungkan antara wawasan Islam liberal dengan ke-Sunni-an atau ke-Syiah-an bisa menimbulkan penentangan dari dalam tradisi itu sendiri. Ini terjadi baik di kalangan Sunni atau Syiah sendiri.

Sebagai mazhab pemikiran, Islam liberal tidak "mengendap" dalam satu organisasi, tetapi bisa masuk ke mana saja. Sebuah gagasan seperti udara: ia bisa masuk ke ruang mana pun dan bebas dihirup oleh siapa pun yang hendak menghirupnya. Oleh karena itu, mazhab atau, kalau istilah ini terlalu "tertutup", wawasan Islam liberal masuk ke ormas Islam mana pun: NU, Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis, dan bahkan MUI sendiri. Lebih ekstrem lagi, wawasan ini bahkan, diam-diam, tanpa disadari bisa juga masuk ke dalam "diri" KH. Ma'ruf Amin sendiri. Mendefinisikan Islam liberal sangat tidak mudah. Saya sendiri, sebagai "pelaku" dari gagasan ini, juga sulit mendefinisikannya. Sebetulnya, ini lumrah saja. Gagasan adalah sesuatu yang sifatnya "fluid", cair.[44]

Istilah "Islam Liberal" seringkali digunakan oleh para penulis Barat yang menganalisis perkembangan Islam yang akomodatif terhadap ide-ide kemajuan, diantaranya yang terkenal di Indonesia adalah Leonard Binder dan Charles Kurzman.[45]

[44] Surat Ulil Abshar-Abdalla kepada KH. Ma'ruf Amin, *lihat*, http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/667/52/

[45] Keduanya menulis buku yang berjudul mirip *Islamic Liberalism* (Binder), dan *Liberal Islam* (Kurzman). Kedua buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dan menjadi bahan pembicaraan tentang gagasan Islam Liberal pada kalangan muda Islam Progresif. *Lihat*, Leonard Binder, *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideolo-*

Namun dalam konteks Indonesia ada buku khusus yang ditulis oleh Greg Barton pada tahun 1995 mengenai kemunculan pemikiran progresif-liberal di kalangan pemikir Indonesia.[46] Buku ini kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan tajuk *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid,* yang diterbitkan Paramadina, tahun 1999. Pemikiran Islam liberal ini, yang disingkat sebagai "Islib" kemudian dipopularkan oleh satu kumpulan generasi muda yang prihatin dengan perkembangan pemikiran Islam—yang dipelopori diantaranya oleh Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla, Hamid Basyaib, dan Nong Darol Mahmada. Mereka kemudian menyebut kumpulan ini sebagai "Jaringan Islam Liberal" (JIL).

---

gi-ideologi Pembangunan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001). Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta, Paramadina, 2003).

Bila dilihat dari sejarah pemikiran Islam, penggunaan istilah "Islam Liberal" berakar pada Syah Waliyullah (1703-1762) di India, dan muncul di antara gerakan-gerakan pemurnian Islam ala Wahabi pada abad ke-18. Bersamaan dengan berkembangnya Islam Liberal, muncul tokoh-tokohnya pada tiap zaman. Di antaranya Jamaluddin al-Afghani di Afganistan, Sayyid Ahmad Khan di India, dan Muhammad Abduh di Mesir—ketiganya hidup pada abad ke-19. Kemudian pada akhir abad ke-20 terdapat tokoh antara lain: Abdullah Ahmed An-Naim, Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Riffat Hassan, dan Fatimah Mernissi. Dalam konteks Indonesia, tokoh yang cukup dikenal dalam mengembangkan wacana pemikiran Islam liberal adalah kelompok yang kemudian disebut dengan "Neo-Modernisme Islam di Indonesia". *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara, *Kompas*, 2 Maret 2007

[46] *Lihat*, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Tujuan dari dibentuknya JIL adalah untuk menyebarkan gagasan Islam Liberal kepada khalayak masyarakat. Agenda besar komunitas ini di antaranya adalah mencari kompatibilitas Islam dan demokrasi; menolak sistem negara-agama (teokrasi)—dengan membela sekularisme; mengembangkan kebebasan berpikir dan berekspresi; mengembangkan kesetaraan hak-hak perempuan, toleransi agama, dan membela hak-hak kaum minoritas non-Muslim. Agenda besar JIL ini terealisir pada tahun pertama melalui program radio dan penulisan artikel di *Jawa Post* dan sindikasinya pada lebih dari 70 koran lokal, setiap minggu, yang diberi tajuk "Islam dan Toleransi", dan terbitnya buku-buku yang berasal dari kegiatan JIL.[47]

Sejarah kelahiran JIL diprakarsai dan difasilitasi oleh budayawan Goenawan Muhammad. Sekitar pertengahan bulan Pebruari 2001, Goenawan Muhammad mengundang para tokoh muda yang konsern dengan gerakan pembaruan—sekitar 100 orang—untuk berkumpul di Utan Kayu, Jakarta, guna memperbincangkan isu seputar "Islam Liberal". Diskusi ini merupakan diskusi perdana dari serial diskusi bulanan yang akan berlangsung lama, sampai sekarang (dalam lingkaran komunitas Teater Utan Kayu [TUK]). Dari hasil perbincangan diskusi ini, akhirnya terbentuklah komunitas epistemik yang diberi nama Jaringan Islam Liberal (JIL).

JIL didirikan pada tanggal 8 Maret 2001.[48] Pendirian JIL kemudian ditandai dengan peluncuran *mailing list* JIL, dan

---

[47] Angela Rabasa, et.al., *Building Moderate Muslim Networks*, h. 110.

[48] Deny Agusta, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berpikir dan Berkeyakinan di Indonesia", dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Parama-

kemudian web-site JIL, www.Islamlib.com —yang sekarang merupakan salah satu web-site Islam di Indonesia terbaik. JIL bukanlah organisasi formal seperti halnya Muhammadiyah ataupun Nahdlatul Ulama (NU). JIL hanyalah organisasi jaringan saja, yang bersifat cair dan "lepas". Dalam situs resmi JIL dijelaskan definisi Islam liberal—penamaan yang dipergunakan dalam kata "Jaringan Islam Liberal". Islam Liberal menurut JIL adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan: *Pertama*, membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. *Kedua*, mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal teks. *Ketiga*, mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural. *Keempat*, memihak pada yang minoritas dan tertindas. *Kelima*, meyakini kebebasan beragama. *Keenam*, memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik.

Kehadiran komunitas JIL diharapkan dapat menyatukan organisasi-organisasi Islam formal yang kurang lebih memiliki konsentrasi pemikiran yang sama, yaitu membangun wacana keislaman yang progresif dan liberal. Para aktivis JIL adalah dosen, sarjana, peneliti, jurnalis, dan mahasiswa dari seluruh Indonesia, yang mempunyai peran mempertemukan berbagai macam orang atau kelompok di lingkungannya masing-masing—yang kurang lebih memiliki kesamaan ide atau gagasan tentang wacana Islam Liberal di daerah-daerah seluruh Indonesia. Jaringan nasional ini dimungkinkan karena adanya perkembangan teknologi internet, sehingga mereka bisa me-

---

dina, 2008), h.229-261. Saya ingin berterimakasih pada Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina yang telah menyiapkan untuk studi saya ini bahan-bahan dasar mengenai 10 lembaga Islam yang bekerja untuk isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

lakukan diskusi melalui *mailing list*. Dari sinilah terbangun suatu komunikasi intensif yang mengarah pada pertukaran ide atau gagasan di seputar perkembangan debat diskursus pemikiran Islam klasik dan kontemporer, baik yang sedang hangat diperbincangkan di dalam maupun luar negeri. Melalui jaringan *milis* ini komunitas Islam Liberal berupaya mendialogkan dan mengontekstualisasikan wacana keislaman dengan problem-problem keindonesiaan yang sedang berkembang di tanah air, di antaranya pentingnya ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam melindungi kebebasan beragama di Indonesia.[49]

---

[49] *Lihat*, Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 153. Mereka adalah suatu kelompok pemikir yang menghadirkan wacana keagamaan yang liberal, inklusif, toleran, dan plural untuk masyarakat luas termasuk pemuka agama lokal. Model Islam JIL ini memiliki ciri yang berbeda dari Islam tradisional karena sifatnya yang kritis, dinamis, dan progresif. Tema-tema yang diangkat dalam diskursus JIL merupakan tema-tema yang memang tidak semua orang mampu mengikuti dan memahaminya. Tema-tema tersebut jelas merupakan tema khas kalangan intelektual, yang telah dibekali dengan perangkat keilmuan, seperti ilmu-ilmu keislaman, ilmu politik, ilmu sosial kritis, sosiologi, antropologi, maupun ilmu sejarah. Sisi positif dari diskursus Islam Liberal adalah sosialisasi tema-tema yang dulunya dianggap sangat "elitis" dan hanya menjadi konsumsi kelompok yang merasa ulama, mujtahid dan intelektual Islam, tetapi sekarang bisa dinikmati oleh kalangan awam berkat jaringan internet. Tema-tema yang diangkat memang merupakan tema yang sangat relevan dengan kondisi mutakhir keindonesiaan. Dengan aktualnya tema-tema sekularisme, liberalisme dan pluralisme menunjukkan bahwa komunitas Islam Liberal hendak memberikan "warna baru" dalam memahami Islam, minimal mengembangkan Islam yang lebih kontekstual, bukan Islam yang mo-

Para intelektual muda Islam Progresif yang terlibat dalam pengelolaan Jaringan Islam Liberal (JIL) ini diantaranya; Goenawan Mohamad, Ahmad Sahal, Ulil Abshar-Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Hamid Bayaib, dan Nong Darol Mahmada. Mereka boleh dikatakan tokoh-tokoh JIL pada era generasi pertama ketika baru didirikan. Sementara, yang terlibat dalam komunitas JIL generasi kedua ini adalah Novriantoni, Abdul Moqsit Ghazali, Anick Hamin Tohari, Guntur Romli, dan Burhanuddin. Para pendiri dan pengelola JIL ini sebetulnya sudah cukup lama mengungkapkan pemikiraan atau gagasan Islam Liberal. Hal tersebut, sebagaimana diungkapkan aktivis JIL, Hamid Basyaib, kurang lebih pergerakan pemikirannya dimulai sejak tahun akhir 80-an sampai 90-an.[50]

Menurut Luthfi Assyaukanie, sebagai gerakan lokal, Jaringan Islam Liberal baru berusia tujuh tahun (pada 2008 ini), tapi sebagai gerakan global, "Islam Liberal" —dari mana istilah JIL berasal—sesungguhnya telah berusia dua abad lebih. Mengambil patokan tahun 1798, ketika istilah ini mulai dipakai oleh tokoh modern India Asaf Fyze, usia Islam Liberal mencapai 212 tahun.[51]

Menurut Luthfi, gerakan Islam Liberal itu menemukan momentumnya di Indonesia pada awal 1970-an, seiring de-

---

nolitik, apalagi Islam yang formalis (syariat *minded*). *Lihat* juga studi mutakhir tentang Islam Liberal di Indonesia, Zuly Qodir, *Islam Liberal*, Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2006.

[50] Deny Agusta, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berpikir dan Berkeyakinan di Indonesia". Juga *lihat*, Yudi Latif, "Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik Melampaui Pemikiran Islam" *Reform Review*, Vol. I April-Juni 2007, h. 23-24.

[51] Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara *Kompas*, 2 Maret 2007.

ngan perubahan politik dari era Soekarno ke Soeharto. Gerakan ini dipicu oleh munculnya generasi santri baru yang lebih banyak berkesempatan mempelajari Islam dan melakukan refleksi lebih serius atas berbagai isu sosial-keagamaan. Seperti berulang dicatat buku sejarah pemikiran Islam Indonesia kontemporer—dan akan banyak dibicarakan dalam buku ini—tokoh paling penting dalam gerakan pembaruan ini adalah Nurcholish Madjid, sarjana Islam yang memiliki semua syarat menjadi pembaru. Lahir dan tumbuh dari keluarga santri taat, Nurcholish adalah penulis dan pembicara yang baik. Ia menguasai bahasa Arab dan Inggris. Kefasihannya berbicara tentang teori ilmu sosial sama baiknya dengan uraiannya tentang khazanah Islam. Nurcholish adalah penerus sempurna gerakan pembaruan Islam yang telah dimulai sejak abad ke-19,[52] dan bolehlah dikatakan JIL meneruskan dan memperluas ide-ide Islam Liberal yang sudah dikembangkan diantaranya oleh Nurcholish Madjid, sampai ia wafat pada 2005.[53]

Nama Jaringan Islam Liberal (JIL) atau yang sering disebut juga dengan Komunitas Utan Kayu ini tidak bisa dilepaskan dari figur Ulil Abshar Abdalla. Sebagai pendiri dan koordinator pertama Jaringan Islam Liberal yang sering menyuarakan liberalisasi tafsir Islam, Ulil menuai banyak simpati sekaligus kritik. Atas kiprahnya dalam mengusung gagasan pemikiran Islam liberal itu, Ulil disebut akan menjadi pewaris utama pembaruan

[52] Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), khususnya pasal mengenai Nurcholish Madjid, h. 317-367. Buku ini awalnya merupakan disertasi doktor pada McGill University, Kanada, 2000.

[53] Tentang konteks sosial pemikiran dan gerakan JIL, *lihat*, Muhamad Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22:1.

pemikiran Islam melebihi Nurcholish Madjid. Gaya bahasanya dan pemikirannya tentang liberalisme Islam yang cenderung provokatif—dan seperti sudah dikemukakan, banyak mengundang reaksi sejumlah kalangan umat Islam. Namun represi serta ancaman dari sekelompok Islam Radikal tak mengendorkan semangatnya untuk membela habis-habisan kemerdekaan berpikir dalam Islam. Kegigihannya dalam menawarkan Islam berwajah liberal inilah yang oleh Abdurrahman Wahid dikatakan, "seperti usaha Ibn Rusyd".[54]

Dalam sebuah diskusi yang bertemakan "Masa Depan Pemikiran Islam" di Teater Utan Kayu, Ulil mengatakan bahwa pemikiran Islam Liberal di Indonesia sudah memiliki akar yang cukup panjang pada intelektual Islam didikan Barat pada tahun 30-an, seperti Agus Salim. Walau dia tidak pernah sekolah di Barat, dia sangat akrab dengan buku-buku Barat. Seperti juga orang-orang yang tergabung dalam Jong Islamitten Bond (JIB), kemudian juga kaum intelektual Muslim tahun 1930-an yang inspirasi pemikiran Islamnya diambil dari orang-orang Ahmadiyah (catatan: tahun 1930-an para intelektual Islam Indonesia lebih banyak membaca buku Islam yang dikarang Ahmadiyah yang ditulis dalam bahasa Belanda). Pada tahun itu kita melihat buku yang dikarang Maulana Muhammad Ali, salah satu penerjemah al-Qur'an dalam bahasa Inggris pertama oleh seorang Muslim, dengan judul *The Religion of Islam*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda dan bahasa Indonesia. Buku ini sangat terkenal di kalangan intelektual pada saat itu, dan telah memberikan

---

[54] *Lihat*, "Kata Pengantar" Abdurrahman Wahid, dalam Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), h. xv.

penjelasan tentang Islam secara rasional, dan memang tepat jika dibaca oleh kalangan terdidik pada zaman itu.[55]

Nurcholish kemudian menandai suatu periode baru ketika dia mengenalkan gerakan pembaruan Islam tahun 1970-an yang kontroversial itu. Tentu di sini juga ada tokoh penting yang menjadi mentor JIL selain Nurcholish (Cak Nur), yaitu Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Menurut Ulil, Cak Nur adalah seorang yang meletakkan landasan tradisi pemikiran Islam Liberal di luar pesantren, dan Gus Dur yang membuka dataran pemikiran baru di kalangan pesantren. Ulil mengatakan, "Saya kira ini dua ikon besar yang susah diulang kembali. Peran mereka sangat signifikan, dan saya kira hampir semua sarjana Islam belakangan jika mau membahas tentang pemikiran Islam Indonesia, umumnya merujuk pada dua tokoh ini".

Semangat Jaringan Islam Liberal (JIL) akarnya terdapat pada gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, dan merupakan kelanjutan dari pembaruan pemikiran Islam yang pernah digagas dan dimotori oleh Nurcholish, maupun Abdurrahman Wahid. Dari segi isi sebenarnya tidak ada hal yang baru dan berbeda secara signifikan. Namun, perbedaan di antara kedua generasi ini adalah di mana generasi sebelumnya dalam melakukan gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia lebih bertumpu pada kekuatan personal-individual, sedangkan gerakan pembaruan pemikiran Islam yang dimotori oleh komunitas Jaringan Islam Liberal (JIL) lebih bersifat kolektif.

---

[55] www.islamlib.com. Tentang pemikiran keislaman Agus Salim, *lihat*, Budhy Munawar-Rachman, "Tentang Perang, Jihad, dan Pluralisme: Komentar atas Pikiran H. Agus Salim" dalam St. Sularto (ed.), *H. Agus Salim (1884-1954)* (Jakarta: Gramedia, 2004), h. 45-68.

Menanggapi perbedaan antara generasi Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid dengan generasi yang dimotori oleh Jaringan Islam Liberal, Ulil mengatakan:

> Yang membedakan generasi Cak Nur dan Gus Dur dengan generasi sekarang adalah bahwa pada saat Cak Nur dan Gus Dur muncul sebagai pemikir, ruang publik belum bebas seperti yang kita nikmati sekarang ini. Ketika Cak Nur melontarkan kritik terhadap fundamentalisme Islam sebetulnya kalangan fundamentalis tidak menikmati ruang publik yang sama, yang bebas seperti Cak Nur. Cak Nur menikmati ruang publik yang disediakan oleh Orde Baru. Sebab, Orde Baru ketika itu secara implisit memberikan *endorsement* pada pemikiran yang toleran, moderat seperti Cak Nur. Sementara lawan-lawannya, yang disebut Cak Nur dengan kalangan fundamentalis, tidak menikmati ruang yang sama. Oleh karena itu, ada situasi yang tidak setara antara Cak Nur dan Gus Dur di satu pihak dengan kalangan fundamentalis di pihak lain. Gus Dur dan Cak Nur menikmati ruang publik yang disediakan Orde Baru. Ruang publik ini tidak diperbolehkan dimasuki kalangan fundamentalis. Mereka ditekan dan dipinggirkan. Sementara generasi sekarang menghadapi ruang publik yang berbeda. Kalangan fundamentalis yang dulunya dilarang masuk ke ruang publik itu, sekarang bebas menikmati ruang publik. Orang-orang HTI, FPI, MMI, dll mempunyai status legal yang sama dengan Jaringan Islam Liberal. Sekarang ruang publiknya jauh lebih terbuka, lebih egaliter dan demokratis dibanding dengan masanya Cak Nur. Semua kelompok diberi kesempatan untuk berbicara.[56]

---

[56] www.islamlib.com

Dengan demikian, tantangan yang dialami generasi pasca-Nurcholish Madjid jauh lebih menantang ketimbang periode Cak Nur dan Gus Dur. Generasi sekarang menghadapi bukan saja kelompok-kelompok "bawah tanah", tetapi juga kelompok-kelompok lain yang semuanya legal. Isu-isunya semakin mangalami ramifisasi atau pencabangan kepada hal-hal yang lebih kecil. Dalam pandangan Ulil, generasi Cak Nur dan Gus Dur berada dalam periode *nation building*. Mereka menghadapi isu-isu isu besar yang bersifat ideologis. Misalnya, persoalan besar yang menjadi perhatian umat Islam pada zaman Nurcholish adalah: Apakah Islam bisa menjadi dasar suatu partai; apakah Islam bisa menjadi ideologi yang setara dengan ideologi sosialisme dan yang lain lain. Itu masalah yang dihadapi Nurcholish. Masalah besar yang kemudian direspons oleh Abdurrahman Wahid adalah masalah hubungan Islam dengan ideologi negara.

Kontribusi penting pada zaman itu adalah ketika mereka berhasil memberikan suatu argumen teologis atau keagamaan yang bisa memungkinkan orang Islam menerima Pancasila.[57] Sekarang, isu yang dihadapi bukan isu besar yang bersifat ideologis, melainkan isu yang jauh lebih kecil, yang bersifat mikroskopik. Persoalan ideologi Islam tidak ada lagi atau kurang menjadi perhatian umat Islam. Isu tentang hubungan antara negara dan agama tidak menjadi isu yang seserius seperti pada generasi Abdurrahman Wahid. Isu yang menjadi debat di kalangan umat Islam adalah lebih detil, misalnya

[57] Debat Islam dan Pancasila ini terekam dalam buku Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999). Buku ini awalnya merupakan disertasi pada McGill University, Kanada, 1995.

tentang formalisasi syariat Islam, sebuah isu yang menurutnya benar-benar baru, karena tidak pernah dihadapi oleh generasi Muhammad Natsir tahun 1950-an dan 1960-an, maupun generasi Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid pada tahun 1970-an sampai 1990-an. Isu penerapan syariat Islam ini menjadi isu aktual generasi Islam kini, dan para pemikir Islam Progresif berjuang menghalangi terwujudnya politisasi Islam Syariat di Indonesia, karena bertentangan dengan hak asasi manusia.[58]

Berangkat dari konteks inilah maka komunitas JIL mengembangkan beberapa agenda yang bisa merespons perkembangan isu global. Wacana yang dikembangkan komunitas JIL antara lain: diskursus Islam dan demokrasi, Islam dan hubungan antaragama; Islam dan pluralisme; kebebasan berpikir dan berekspresi; kebebasan beragama dan berkeyakinan; dan pembelaan terhadap kaum minoritas non-Muslim. Agenda-agenda tersebut yang mempunyai kaitan dengan debat nasional mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Dari semua agenda tersebut, JIL secara tegas membuka kembali diskursus Islam dan negara—yang pada era rezim Orde Baru, tema Islam dan negara tidak boleh dibicarakan secara mendalam. Diskursus yang dapat disebut membela sekularisme ini mendapat tanggapan yang luas. Diskursus JIL tentang sekularisme, atau hubungan Islam dan negara ini mengarah pada perlunya sebuah teologi politik sekular,

---

[58] Tentang isu ini *lihat* Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (ed.), *Syariat Islam dan HAM: Dampak Perda Syariat terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung, 2007).

sebagai teologi yang dianggap paling tepat bagi negara yang plural seperti Indonesia.[59]

Tema Islam dan pluralisme juga merupakan tema yang terus dikembangkan oleh JIL. Pluralisme agama, bagi JIL bukan saja harus dilihat sebagai kenyataan sosial, tetapi sekaligus harus dilihat sebagai bentuk riil dari karunia Tuhan yang menciptakan pelbagai aliran, agama, sekte dan pola berpikir seseorang. Sebagai agama yang diturunkan setelah agama-agama lain, Islam tidak saja mengakui pluralisme tetapi menyadari bahwa pluralisme memang nyata adanya, dan harus dikembangkan untuk kebaikan bersama.[60] Pluralisme adalah "fondasi kehidupan bagi agama-agama".[61]

Untuk mendapatkan penafsiran keislaman yang relevan dengan ide-ide dasar sekularisme, liberalisme dan pluralisme, JIL mengapresiasi sepenuhnya hermeneutika. JIL lewat agenda-agendanya sangat konsen dengan masalah hermeneutika ini—yang telah diharamkan oleh musuh-musuh JIL. Dalam salah satu tulisannya, Ulil mengatakan, jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini. Untuk menuju ke arah itu, menurutnya memerlukan beberapa hal:

---

[59] Ulangtahun JIL keenam tahun 2007 lalu ditandai dengan seminar tiga hari mengenai Islam dan sekularisme. Tahun 2008 mengambil tema kebebasan beragama.

[60] Zuly Qadir, *Islam Liberal*: *Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 150.

[61] *Lihat*, Abdulaziz Sachedina, "Negara Tidak Punya Hak Mengurusi Keimanan" www.islamlib.com.

- *Pertama*, penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah.
- *Kedua*, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak.
- *Ketiga*, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai "masyarakat" atau "umat" yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan dengan Islam.
- *Keempat*, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.[62]

Karenanya, umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling benar dan mutlak, karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datangnya dari luar Islam. Setiap golongan hendaknya menghargai hak golongan lain untuk menafsirkan Islam berdasarkan sudut pandangnya sendiri. Yang harus di-

[62] Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal,* h. 3-4

lawan adalah setiap usaha untuk memutlakkan pandangan keagamaan tertentu.

Musuh Islam paling berbahaya sekarang ini adalah dogmatisme, sejenis keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah, dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia terus berkembang, dan perkembangan peradaban manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa. Karena pikiran seperti ini Ulil dan JIL pun menjadi musuh kalangan Islam Fundamentalis maupun Radikal, yang mau menegakkan syariat Islam di Indonesia.

Upaya menegakkan "syariat Islam" sebagai solusi atas semua persoalan kehidupan adalah wujud ketidakberdayaan umat Islam dalam menghadapi masalah yang menghimpit mereka. Masalah kemanusiaan tidak bisa diselesaikan dengan semata-mata merujuk kepada "hukum Tuhan". Tetapi harus merujuk kepada hukum-hukum atau sunnah yang telah diletakkan oleh Allah sendiri dalam setiap bidang masalah. Bidang politik mengenal hukumnya sendiri, bidang ekonomi mengenal hukumnya sendiri, bidang sosial mengenal hukumnya sendiri, dan seterusnya.

Karenanya, "sekularisme" adalah satu sistem di mana secara kelembagaan dimungkinkan terjadi diferensiasi atau pembedaan-pembedaan di segala bidang. Jadi kalau wilayah agama adalah wilayah ritual dan makna hidup, maka agama seharusnya di wilayah itu saja. Agama tidak bisa ikut campur dalam segala hal. Sekularisme yang dimaksudkan Ulil adalah sekularisme liberal. Inti sekularisme yang liberal adalah demokrasi, dan inti dari demokrasi adalah tidak dimungkinkannya

totalitarianisme atau dominasi satu bidang ke semua bidang yang lain.[63]

Dengan demikian, kesadaran moral dan hukum yang perlu dikembangkan di kalangan umat Islam adalah: *Pertama*, dalam masalah publik, yaitu mengikuti hukum yang telah disepakati oleh institusi publik, seperti parlemen atau pemerintah. *Kedua*, dalam soal pribadi menyangkut hubungan dengan Tuhan, kita tak punya sandaran lain kecuali hati nurani. Hukum yang berlaku dalam wilayah ini adalah hukum nurani yang dasarnya adalah baik atau tidak, maslahat atau bukan, baik untuk diri sendiri, orang lain dan kehidupan nanti atau tidak.[64]

Untuk menyebarkan dan mengampanyekan gagasan Islam Liberal—sebagaimana diuraikan di atas—JIL membuat beberapa program yang mampu membentuk opini publik tentang gagasan Islam Liberal kepada masyarakat luas.[65] Di antaranya: *Pertama*, Program Sindikasi Penulis Islam Liberal. Dengan program ini komunitas JIL setiap minggu melakukan penulisan artikel yang berkaitan tentang isu-isu seputar sekularisme, liberalisme pluralisme, dan isu-isu terkait, yang dikirim dan disebar ke berbagai media baik majalah atau surat kabar yang ruang lingkupnya nasional maupun lokal.

Kedua, Program *Talkshow* di Kantor Berita Radio 68 H. Dengan mengangkat tema "Agama dan Toleransi" disiarkan dulu 30 dan kemudian 60 menit setiap minggu sekali, dan di-*relay* melalui jaringan Radio 68H di 70 Radio. Melalui

---

[63] Wawancara dengan Ulil Ashar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

[64] *Lihat* Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal*, h. 17.

[65] *Lihat*, "Perlawanan Islam Liberal", *Gatra*, 1 Desember 2001. Opini publik awal yang dikembangkan oleh JIL adalah "Memperjuangkan Islam Penopang Demokrasi".

program ini, komunitas JIL menuai badai kontroversi dan menyedot perhatian banyak kalangan masyarakat. Sebagaimana dituturkan oleh manager program JIL, Novriantoni, bahwa awal program *talkshow* dengan tema "Agama dan Toleransi", tanggapan sebagian besar masyarakat sangat negatif. Namun, kalangan komunitas JIL percaya bahwa lambat laun *mindset* masyarakat akan berubah. Beragam tanggapan dari berbagai lapisan masyarakat, akhirnya turut membentuk identitas komunitas JIL, sehingga cukup dikenal khalayak masyarakat luas.[66]

Ketiga, Program Penerbitan Buku. Setahun setelah didirikan, JIL mulai menerbitkan buku-buku mengenai Islam liberal. Diantaranya adalah *Wajah Islam Liberal di Indonesia* yang terbit pada 2002. Buku berikutnya berjudul, *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*, yang diterbitkan pada 2003. Buku tersebut merefleksikan resistensi kalangan Intelektual Islam Progresif Indonesia terhadap formalisasi syariat Islam.

Keempat, Program Diskusi Keislaman. Program ini dilakukan komunitas JIL dalam rangka menyebarkan gagasan "Islam Liberal" melalui kerjasama dengan beberapa kelompok, di antaranya kalangan universitas, LSM, kelompok mahasiswa, pesantren, dan pihak-pihak lain. Kegiatan tersebut dalam rangka membentuk opini publik di kalangan masyarakat akademis dan umum melalui kegiatan diskusi dan seminar dengan mengangkat tema-tema keislaman dan keagamaan secara umum dalam perspektif Islam Liberal.

Kelima, Program Iklan Layanan Masyarakat. Program ini digunakan komunitas JIL untuk menyebarkan visi "Islam Libe-

[66] Deny Agusta, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berpikir dan Berkeyakinan di Indonesia".

ral". Karenanya, komunitas JIL memproduksi sejumlah Iklan Layanan Masyarakat dengan tema-tema seputar pluralisme, penghargaan atas perbedaan, dan pencegahan konflik sosial. Salah satu iklan yang sudah diproduksi adalah iklan berjudul "Islam Warna-Warni" yang telah memicu kontroversi dan protes keras kalangan Islam Radikal.[67] Iklan ini menjelaskan mengenai keanekaragaman Islam di Indonesia, dan menekankan mengenai berharganya mengembangkan perbedaan sebagai kekayaan budaya dan rohani sebagai bangsa Indonesia.

Dalam melakukan pengembangan dan perluasan wacana Islam Liberal ke tengah masyarakat, JIL melakukan banyak acara berkaitan dengan pengembangan pemikiran dan advokasi sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Misalnya diskusi-diskusi rutin setiap bulan. Pada perayaan 7 tahun JIL 17-19 Maret 2008, JIL mengadakan rangkaian diskusi publik mengenai kebebasan beragama dan berkeyakinan dari perspektif agama-agama maupun legal-formal. Sementara JIL masih terus melakukan acara *talkshow* di radio 68H dengan mengangkat tema besar tentang agama dan toleransi setiap minggu, dan disiarkan oleh beberapa stasiun radio lainnya di seluruh Indonesia. JIL melakukan sindikasi penulisan artikel yang berkaitan dengan kebebasan beragama di antaranya tema tentang Islam inklusif, pluralisme, dan toleransi agama. JIL juga melakukan advokasi perlindungan terhadap kaum minoritas non-Muslim, misalnya dengan melakukan penjagaan dan pembelaan terhadap kelompok Ahmadiyah ketika hendak dirusak oleh sekelompok orang yang mengatasnamakan Islam. Selain itu, JIL juga aktif membela kelompok aliran kepercaya-

---

[67] Deny Agusta, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berpikir dan Berkeyakinan di Indonesia".

an seperti komunitas Lia Eden (Lia Aminuddin) yang difatwa sesat oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Diskusi, seminar, dan *workshop* yang mengangkat tema tentang seputar kebebasan umat beragama di Indonesia dengan menghadirkan pembicara dari berbagai pemimpin kelompok keagamaan, baik Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dan Konghucu juga telah diadakan—utamanya di kampus-kampus seluruh Indonesia.

Munculnya wacana dekonstruktif di tubuh anak muda NU[68] —yang di antaranya adalah JIL—untuk melawan konservatisme atau istilah mereka "feodalisme teks", sering membuat kekhawatiran kalangan kiai *sepuh*. Pemikiran generasi

---

[68] Stereotipe NU, yang dulunya lekat dan terlanjur dipersepsi sebagai gerakan keagamaan tradisional-kultural, dengan ciri khas warna pemikiran yang apatis terhadap agenda-agenda liberal, kini telah mengalami pergeseran dengan munculnya isu-isu globalisasi dan modernisasi yang masuk ke dalam tatanan sosial-politik bangsa Indonesia. Bukan hanya bersentuhan, akan tetapi corak NU yang dulunya disebut sebagai "NU kultural" atau "NU tradisional", telah mengalami proses embrionisasi pemikiran liberalisme keagamaan bahkan dari kalangan "orang dalam" sendiri. Indikasinya bisa dilihat pada terdapatnya dikotomi kelompok antara "NU tua" dan "NU muda". NU tua adalah kalangan kiai-kiai, kebanyakan pengasuh pesantren, yang karakter dominatif pemikirannya berpijak pada pemurnian ajaran Islam yang cenderung tekstual, tampak konservatif, tidak bisa menyembunyikan antipatinya terhadap modernitas, bahkan puritan. Sementara "NU muda" didominasi oleh generasi muda NU yang progresif, liberal, kontekstual, dan yang terpenting, apresiatif terhadap proyek modernitas. Kedua kutub tersebut kini "bersanding" dalam konteks sosio-politik- keagamaan dan praksis kebangsaan. Meski sama-sama mencari strategi yang dibutuhkan dalam mengawal demokratisasi, akan tetapi konfrontasi antar kedua kutub tetap tidak bisa disembunyikan. *Lihat*, Ahmad Baso, *NU Studies* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006).

muda NU ini pun telah membuka front tanding dengan pemikiran keislaman yang cenderung fundamentalis dan radikal.[69] NU yang selama ini dianggap sebagai organisasi tradisional dengan basis pesantren justru memperlihatkan gairah progresivitas berpikir—dibandingkan dengan organisasi modern seperti Muhammadiyah, PERSIS, yang malah tampak stagnan dan resisten—melalui penafsiran baru Kitab Kuning yang telah ditulis ulama berabad-abad lalu.[70]

Melalui JIL—dan organisasi-organisasi Islam Progresif—pemahaman keagamaan bergerak tidak lagi secara tekstual, tetapi kontekstual. Ini merupakan kemajuan dalam tradisi NU. Terlepas dari berbagai kritikan,[71] yang jelas, kelompok di kalangan anak-anak muda NU telah melakukan upaya dekonstruksi terhadap penafsiran teks-teks al-Qur'an yang oleh sebagian besar kalangan umat Islam dianggap sebagai ayat-ayat yang bersifat *taken for granted*, utamanya yang menyangkut persoalan hukum dan aspek-aspek sosial-kemasyarakatan. Hanya saja persoalan komunikasi intelektual

---

[69] Deny Agusta, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berpikir dan Berkeyakinan di Indonesia".

[70] Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF dan The Asia Foundation, 2007). Buku ini merupakan survei LP3ES atas pandangan kalangan pesantren mengenai ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme paska pengharaman MUI, 2005. Kesimpulan yang menarik dari survei ini adalah bahwa secara peristilahan mereka menolak ketiga istilah ini atas dasar sudah difatwakan oleh MUI, tetapi secara substansial mereka menerima. Ini bisa dimengerti, sejalan dengan paham moderat kalangan pesantren.

[71] Kritik terhadap JIL *lihat*, Yudi Latif, "Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik Melampaui Pemikiran Islam" *Reform Review*, Vol. I April-Juni 2007.

kadang-kadang menjadi persoalan tersendiri bagi kalangan masyarakat yang secara intelektual belum cukup memadai. Sehingga tidak jarang berbagai ide progresif yang muncul di berbagai media massa, menuai kritik tajam dari berbagai lapisan masyarakat.

Agaknya memang tidak mudah bagi tokoh pemikir Islam semacam Ulil dan JIL—yang mewakili generasi baru NU—menghadapi kenyataan masih banyaknya masyarakat Indonesia yang memahami Islam sebagai "pakaian jadi" yang tinggal dipakai di mana pun dan kapan pun. Situasi semacam ini sesungguhnya tidak spesifik Indonesia. Di belahan Dunia Islam mana pun pemahaman semacam itu masih menjadi nomenklatur umum, sehingga usaha pencerahan dan pembaruan pemikiran agama senantiasa menemui masalah karena dianggap sebagai pendobrakan terhadap institusi yang sudah mapan. Inilah juga yang mengherankan Hamid Basyaib, mengapa paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang begitu *gamblang*, alamiah, dan tidak bisa dibantah itu malah ditentang, bahkan diharamkan oleh MUI, apalagi dalam konteks Islam. Dalam pandangannya—sebagaimana pandangan JIL—paham sekularisme bukanlah membenci agama, atau mau menghapus Tuhan dari kehidupan publik. Sekularisme menyilakan kita untuk percaya pada agama atau tidak percaya. Yang terpenting adalah bagaimana kita mencari *common denominator* atau titik-temu dari perbedaan ini di level sosial, sehingga bisa dijamin kehidupan publik yang beradab.

Terhadap agama (apalagi yang fundamentalistik) yang diyakini membawa solusi dari berbagai persoalan krusial yang berkembang di masyarakat, Hamid berpendapat:

> Tidak heran jika kalangan ilmuwan jengkel terhadap kelompok agama yang tidak bisa mempertanggungjawabkan, tidak ada nalarnya, tidak ada kerangka pikirannya yang bisa diikuti oleh orang lain. Tidak ada metodologinya tapi mengklaim diri yang paling benar. Prinsip ilmu pengetahuan adalah harus ada metode yang bisa diikuti oleh setiap orang. Kalau orang mengikuti metode yang sama hasilnya kemungkinan besar akan sama. Sementara agama tidak begitu, ia berdasarkan subjektivitas murni tapi pretensinya congkak sekali, tidak bisa dicek. Aneh sekali kalau ada orang mengatakan bahwa ilmu ada batasnya dan batasnya itu adalah agama. Berarti agama lebih tinggi dari ilmu. Menurut saya, anggapan itu tidak masuk akal, karena agama tidak melakukan eksperimentasi apa pun. Agama hanya berdasar pada doktrin, lantas bagaimana mau diandalkan.[72]

Agama sebagai doktrin tidak bisa diandalkan. Agama, lanjut Hamid, juga bisa membajak moralitas. Jadi, bukan hanya sebagai sumber moralitas, tetapi juga bisa menjadi penghancur moralitas. Contohnya kasus Ahmadiyah: menurut moralitas sudah pasti salah memukuli orang, menghancurkan masjid orang, membakar rumah orang. Secara moralitas umum itu pasti salah. Tapi menurut (penafsiran) agama (tertentu bisa) dibenarkan. Itu yang dimaksud Hamid, "agama membajak moralitas". Oleh karenanya, tidak mudah mengatakan bahwa sumber moralitas adalah agama. Satu segi memang bisa, tapi di sisi lain, agama justru bisa menghancurkan moral, karena moral sudah ada sebelum manusia beragama.

Ilmu dan agama menurut Hamid juga tidak bisa dicampuradukkan sebagai tahap-tahap kebenaran. Keduanya harus

[72] Wawancara dengan Hamid Basyaib, 11 Februari 2008.

berjalan sendiri-sendiri dan tahu batasnya masing-masing. Batas dalam arti wilayah. Menggabungkan ilmu pengetahuan dengan agama tidak akan berguna, karena pada akhirnya akan berujung pada apologetisme.

Luthfi Assyaukanie—Direktur Religious Reform Project JIL—juga berpendapat bahwa sekularisme sebetulnya adalah proses negosiasi antara dua domain: agama dan negara. Hal ini sama dengan proses tawar-menawar dalam persoalan hukum, antara hukum agama dan hukum positif. Institusionalisasi keyakinan sebetulnya bertentangan dengan kemanusiaan, karena setiap orang memiliki pengalaman agama yang berbeda-beda. Itulah "pengalaman personal keagamaan". Iman statusnya lebih tinggi dari agama. Beragama seharusnya tetap berada pada batas iman saja. Begitu diinstitusionalisasikan, nilai iman menjadi turun.

Luthfi menambahkan bahwa hanya dengan prinsip sekularisme, demokrasi di Indonesia bisa berkembang. Dengan demikian, kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi, maka tak ada pilihan lain kecuali menjadi negara sekular.[73] Demokrasi konstitusional harus dibangun berdasar kesepakatan elemen-elemen masyarakat yang plural. Begitu ada satu kelompok yang coba mengajukan aturan-aturan hukum yang bertentangan dengan konstitusi, yang seharusnya plural itu, maka demokrasi yang diajukan bukan lagi demokrasi yang konstitusional.

Bagi kalangan JIL membicarakan sekularisme tidaklah lengkap tanpa melibatkan pluralisme dan liberalisme, karena ketiganya saling berkait berkelindan dalam merespons isu-isu kebebasan beragama yang akhir-akhir ini mendapat sorotan

[73] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie, Januari 2008.

tajam dari berbagai kalangan. Ketiga isu ini menjadi titik-pijak serta isu sentral yang dikembangkan oleh JIL.

Pluralisme muncul sebagai paham bertitik tolak dari perbedaan, bukan persamaan. Orang yang menyebarkan pluralisme secara otomatis mengakui perbedaan dan persamaan. Karenanya, menurut Hamid, pendapat yang menyatakan bahwa pluralisme memandang semua agama sama saja adalah mustahil, karena dasarnya juga sudah mengakui perbedaan. Yang diinginkan adalah kita menghormati perbedaan itu sebagai fakta alamiah atau fundamental—yaitu bahwa *nature* manusia itu bisa berbeda.

Sementara liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Paham ini, menurut Hamid sangat alamiah dan sesuatu yang tidak dapat dibantah, bahwa manusia sebagai individu bebas. Dalam liberalisme, batas kebebasan seseorang adalah kebebasan orang lain. Menurut Hamid, semangat dasar al-Qur'an adalah individualisme, yaitu bahwa setiap manusia bertanggung jawab pada Tuhannya, dan tidak ada kemungkinan untuk menolong dan ditolong orang lain".[74]

Sementara itu, Luthfi memandang bahwa meskipun gerakan liberalisme di Indonesia mengambil ide dari Barat, tapi tentu tidak dari kolonialisme. Tidak hanya karena kebetulan yang menjajah Indonesia adalah orang Barat dan karena gagasan liberalisme datang dari Barat, maka liberalisme berarti sama dengan kolonialisme. Ini adalah cara berpikir yang kacau. Khazanah intelektual Islam mengenal konsep kebebasan. Dalam tradisi filsafat Islam ada kebebasan berpikir yang berusaha memberikan alternatif bagi pemahaman ortodoks.

[74] Wawancara dengan Hamid Basyaib, 11 Februari 2008.

Dalam tasawuf juga mengenal doktrin kebebasan dalam memahami teks kitab suci. Karena itu wajar kalau ada seorang sarjana yang mengatakan bahwa akar-akar liberalisme dalam Islam bisa ditelusuri pada dua disiplin, yaitu filsafat dan tasawuf. Filsafat memberikan landasan intelektual dan rasional, sementara tasawuf memberikan landasan spiritual. Bertolak dari argumen tersebut, Luthfi punya keyakinan bahwa Islam dan Barat sebenarnya memiliki pengalaman yang sama, yaitu ingin keluar dari keterbelakangan menuju kemajuan. Dari sisi ini, agenda pembaruan Islam sebetulnya sama dengan agenda pembaruan di Barat, baik dalam agama, ekonomi maupun politik.[75]

Begitulah, JIL dengan para tokohnya telah memberikan sumbangan pemikiran dan model keagamaan yang relatif baru ketimbang model keagamaan yang selama ini ada yang dominan dalam masyarakat Indonesia. JIL memang kontroversial. Salah satu kontroversi pikiran-pikiran JIL, selain isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme, juga dipicu oleh pemikiran Ulil yang telah terumus dengan baik dalam sebelas poin—yang selanjutnya gagasan ini dikembangkan dalam kajian-kajian JIL. Poin-poin itu disebut Ulil sebagai "Doktrin-doktrin yang kurang perlu dalam Islam".[76] Banyak hal dalam agama menurut Ulil yang jika dibuang sebetulnya tidak mengganggu sedikit pun watak dasar agama itu.

Pertama, *doktrin bahwa Nabi tidak bisa berbuat salah*. Menurut Ulil, doktrin ini sama sekali tak berkaitan dengan

---

[75] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie, Januari 2008.

[76] Ulil Abshar Abdalla, "Doktrin-doktrin yang Kurang Perlu dalam Islam" dalam *Hiwar* (Buletin JIL), Vol. III, Tahun I, Maret 2008.

inti dan esensi agama Islam, dan karena itu kurang perlu. Jika doktrin ini dihilangkan, Islam tidak menjadi kurang nilainya sebagai sebuah agama.

Kedua, *doktrin bahwa sumber hukum hanya terbatas pada empat: Qur'an, Hadis, ijma', dan qiyas*. Doktrin ini telah menjadi *hallmark* dari sekte Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah di mana-mana sepanjang sejarah. Doktrin ini sebetulnya kurang perlu dan menjadi alat ortodoksi Islam untuk mempertahankan status quo.

Ketiga, *doktrin bahwa Nabi Muhammad adalah Nabi akhir zaman*. Doktrin ini menurut Ulil sama sekali kurang perlu. "Apakah yang ditakutkan oleh umat Islam jika setelah Nabi Muhammad ada nabi atau rasul lagi?"

Keempat, *doktrin bahwa sebuah agama mengoreksi atau bahkan menghapuskan agama sebelumnya*. Menurut Ulil ini adalah yang disebut sebagai doktrin supersesionisme. Doktrin ini tertanam kuat dalam psike dan *mindset* umat Islam. Doktrin ini bagi Ulil tak lain adalah cerminan "keangkuhan" sebuah agama.

Kelima, *doktrin bahwa kesalehan ritual lebih unggul ketimbang kesalehan sosial*. Orang yang beribadah dengan rajin kerap dipandang lebih "muslim" ketimbang mereka yang bekerja untuk kemanusiaan tapi tidak rajin beribadah.

Keenam, *doktrin bahwa mereka yang tidak mengikuti jalan atau agama Islam maka orang bersangkutan adalah "kafir"*. Ini adalah mekanisme yang nyaris standar dalam semua agama. Doktrin ini, bagi Ulil juga merupakan cerminan dari arogansi sebuah agama tertentu. Bagi Ulil jalan keselamatan banyak sekali.

Ketujuh, *doktrin tentang "sekte yang diselamatkan"*. Kelompok yang menyebut dirinya ahlussunnah wal-jamaah memandang dirinya sebagai satu-satunya kelompok dalam Islam yang masuk surga, sementara kelompok lain sesat. Mengaku bahwa yang selamat hanya lingkaran tertentu juga merupakan bentuk arogansi.

Kedelapan, *doktrin bahwa kitab suci mengatakan A, maka seluruh usaha rasional harus berhenti*. Kitab suci adalah firman Tuhan dan firman Tuhan tak mungkin salah. Oleh karena itu, jika Tuhan sudah mengeluarkan sebuah "dekrit", maka seluruh perbincangan harus berhenti. Jelas kitab suci terkait dengan konteks sejarah tertentu, dan banyak hal yang dikatakan kitab suci sudah tak relevan lagi karena konteksnya berbeda.

Kesembilan, *doktrin bahwa hukum hanya bisa dibuat oleh Syâri' atau legislator*. Yang disebut legislator dalam konteks Islam adalah Tuhan, kemudian secara derivatif juga Nabi Muhammad. Doktrin ini sangat kuat tertanam dalam Islam.

Kesepuluh, *doktrin bahwa kitab suci bersifat seluruhnya supra-historis, karena ia adalah firman Tuhan*. Karena Tuhan bersifat supra-sejarah, maka firman-Nya pun bersifat supra-sejarah pula. Karena itu kitab suci juga supra-sejarah. Kebenaran kitab suci tak terikat dengan ruang dan waktu. Pandangan ini lagi-lagi adalah pandangan yang "angkuh".

Dan *kesebelas*, *doktrin bahwa Islam bisa menjawab semua masalah*. Doktrin ini bagi Ulil hanya retorika belaka. Sebab, pada kenyataannya tidak demikian. Solusi agama atau Islam, jika pun ada, juga tidak mesti sukses dan berhasil. Se-

bagaimana solusi-solusi sekular, solusi Islam juga bisa gagal, seperti terbukti dalam banyak kasus.

Kesebelas poin ini telah menyulut kontroversi pemikiran Islam di Indonesia, dan bolehlah dikatakan setelah Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Munawir Sjadzali, dan Abdurrahman Wahid sekarang giliran Ulil dengan JIL-nya, dan generasi muda Muslim progresif lainnya, lewat organisasi mereka masing-masing, yang akan membuat jalan baru pemikiran Islam. Merela mengadvokasikan terus-menerus pemikiran tentang demokrasi yang termuat di dalamnya isu yang menurut mereka penting: sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[77]

Intelektual Islam Progresif yang berkembang bersama dengan kelembagaan JIL, selain Ulil Abshar-Abdalla, ada juga Hamid Basyaib, seorang penulis yang sekarang menjabat sebagai Koordinator JIL. Luthfi Assyaukanie, Direktur Religious Reform Project JIL, yang telah menerbitkan buku tentang *Islam Benar, Islam Salah*, sebuah buku yang berisi pikiran-pikirannya mengenai isu di sekitar sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. Ia menyelesaikan pendidikan S3 dari Melbourne University. Dari generasi yang lebih muda

---

[77] Tentang pemikiran politik JIL ini, lebih lanjut *lihat*, Nicoluas Teguh Budi Harjanto, "Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of *Jaringan Islam Liberal* (The Liberal Islam Network)". Tesis dari the Faculty of the Collage of Art and Sciences of the Ohio University, 2003. Juga Virginia M. Hooker, "Developing Islamic Argument for Change through 'Liberal Islam'", dalam Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker (ed.), *Islamic Perspectives on the New Millenium*, ISEAS Series on Islam (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004).

dapat disebut Novriantoni,[78] Nong Darol Mahmada dan Burhanuddin.[79]

LEMBAGA STUDI AGAMA DAN FILSAFAT (LSAF)

Lembaga Islam Progresif *kedua* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF). LSAF merupakan komunitas epistemik *(epistemic community)* yang didirikan dan telah terlibat lebih awal dalam diskursus pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, jika dibandingkan dengan lembaga lain seperti Paramadina, P3M, apalagi JIL. Kehadiran LSAF yang lebih awal ini bukan hanya bermakna periodik saja, tetapi lebih dari itu, LSAF mampu menangkap wacana keagamaan pada zamannya yang cenderung dogmatis, *rigid* dan eksklusif. Sifat dasar dogmatisme ini bukan sekadar menjadikan umat Islam bersikap radikal, tetapi lebih dari itu telah melahirkan—meminjam istilah M. Dawam Rahardjo—"Krisis Peradaban Islam". Diperlukan suatu reorientasi epistemik untuk membangkitkan kembali peradaban

[78] Novriantoni telah menerbitkan beberapa buku diantaranya, *Doktrin Islam Progresif* (bersama Zuhairi Misrawi) (Jakarta: LSIP, 2004); Menyunting *Sepatah Kata "Kotor": Sekularisme di Asia*; dan menerjemahkan Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang* (Jakarta: Departemen Agama dan Paramadina, 2007), sebuah buku tentang kritik atas konsep khilafah (teokrasi Islam) dan dukungan atas sekularisme untuk Dunia Islam.

[79]Alumnus dari Australian National University (ANU), Canberra, 2008, menulis tesis tentang sistem pengkaderan Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

Islam di Indonesia. Reorientasi inilah yang dilakukan LSAF, khususnya sejak keluar fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan sekularisme (2005). Reorientasi itu adalah memikirkan ulang makna teologis dari konsep sekularisme, liberalisme, dan pluralisme.[80] "Sudah sangat memadai apabila model sekularisme Indonesia mendapat pendasaran yang tepat pada dasar negara kita, Pancasila, dan konstitusinya, UUD 1945. Sebab, dari sanalah spirit keislaman yang universal dan sekaligus penghargaan terhadap upaya merayakan perbedaan yang menjadi kenyataan keindonesiaan, terakomodir".

LSAF didirikan di Jakarta, pada 16 Desember 1983. M. Dawam Rahardjo—tokoh yang sekarang dikenal sebagai pembela sejati sekularisme, liberalisme dan pluralisme—adalah salah seorang pendiri LSAF. Ia menyatakan bahwa ide mendirikan LSAF lahir ketika ia menjadi Direktur LP3ES. Waktu itu, ia memikirkan soal kaitan filsafat dan agama, dan ia menemukan bahwa pemikiran keislaman lebih mengedepankan teologi, dan sangat kurang mengembangkan filsafat. Padahal menurutnya, teologi atau agama itu terlalu sempit, karena yang menjadi objek pemikiran teologi itu ketuhanan. Sedangkan filsafat—khususnya filsafat modern—sudah tidak lagi membicarakan hanya masalah ketuhanan. Itu sebabnya kelak isu-isu yang dibicarakan dan diperjuangkan LSAF bukan hanya teologi, tetapi juga filsafat yang berkaitan dengan perubahan sosial, yaitu filsafat praksis.

---

[80] M. Dawam Rahardjo, "Peradaban Islam: Antara Krisis dan Kebangkitan" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramasina, 2007), h. 11-20.

LSAF adalah lembaga pelopor yang mengedepankan Islam Progresif. Dawam adalah sosok yang sangat berpengaruh dalam mengembangkan pemikiran Islam lewat LSAF-nya. Dawam juga sebelumnya berperan sentral dalam pengembangan intelektualisme dan lahirnya berbagai LSM di Indonesia. Pada tahun 1970-an, sebelum membuat *Ulumul Qur'an* (*UQ*), Dawam memimpin majalah sosial, ekonomi, politik yang sangat prestisius kala itu, *Prisma*. Setelah *Prisma* lalu ia berinisiatif untuk menerbitkan *UQ* di LSAF, lembaga yang ia pimpin. LSAF inilah yang selanjutnya melahirkan aktivis-aktivis Islam Progresif, seperti M. Syafi'i Anwar, Saiful Mujani, Ihsan Ali-Fauzi, A. Rifai Hasan, Nurul Agustina, dan lain-lain. Dawam juga merupakan mentor dari tokoh-tokoh yang sekarang memimpin pemikiran Islam di Indonesia, seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendy dan Fachry Ali.

Di depan anak-anak muda ini, Dawam sering mengatakan bahwa dirinya tidak ingin orang *phobia* terhadap pemikiran tertentu. Suatu hari, dia misalnya pernah mengatakan kepada Azyumardi Azra, "Anda baru bisa menjadi sarjana, jika Anda menghilangkan kebencian atau kecurigaan Anda pada Karl Marx. Anda harus membaca buku-buku Karl Marx!". Begitulah, ia menganjurkan kepada para kadernya untuk membaca buku-buku dan belajar tentang teori-teori sosial, seperti teori perubahan sosial, modernisasi dan sebagainya yang berkaitan dengan perkembangan umat Islam di Indonesia.[81]

Dawam dikenal oleh banyak koleganya sebagai orang yang sangat terbuka dan mudah bergaul. Tidak jarang sikap terbuka tersebut mengundang kecemburuan di kalangan anak-anak muda. LSAF, di bawah kepemimpinan Dawam, banyak

[81] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Desember, 2007.

melahirkan kader-kader intelektual, dan sekarang memimpin lembaga-lembaga yang terkenal. M. Syafi'i Anwar menjadi Direktur International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Saiful Mujani memimpin Lembaga Survey Indonesia (LSI), Ihsan Ali-Fauzi sekarang memimpin pengembangan pemikiran di Yayasan Paramadina. Semua lembaga ini sejalan dengan LSAF. Hanya saja, menurut Dawam mereka telah melakukan spesialisasi. Misalnya ICIP *concern* pada masalah pluralisme, LSI pada penelitian Islam kultural atau Islam politik, dan Paramadina sekarang pada mengembangkan diskursus ruang publik. Karenanya LSAF sudah sejak awal memiliki hubungan organik dan intelektual dengan lembaga-lembaga yang di dalamnya ada kader-kader Dawam.

LSAF adalah kepanjangtanganan Dawam dalam mengembangkan dan mendorong pemikiran Islam yang membebaskan, inklusif, dan pluralis. Gagasan ini sudah dirintis Dawam sejak muda saat di HMI Yogyakarta, khususnya dalam hal pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.[82] Dawam terus bergulat dalam isu-isu ini, khususnya dalam membela posisi minoritas di hadapan kelompok Islam yang puritan, ekstrem dan eksklusif yang hendak mendiskriminasi kelompok minoritas Islam, maupun umat agama lain. Belakangan di LSAF sejak keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme (2005), Dawam banyak bicara dengan lantang tentang perlunya pengembangan ide-ide mengenai sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, tiga konsep teori sosial yang berkaitan dengan kebebasan beragama.

---

[82] Rekaman keterlibatan Dawam dalam pemikiran Islam di HMI Yogyakarta, *lihat* Djohan Effendi dan Ismet Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam*: *Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 2000).

Menurut Dawam, persoalan yang paling krusial sekarang ini adalah masalah kebebasan beragama, yakni tidak adanya pengertian yang benar tentang agama, terutama oleh pemerintah. Agama didefinisikan sebagai suatu doktrin yang percaya pada Tuhan, Nabi, Kitab Suci, dan sebagainya. Menurutnya, definisi ini jelas merupakan definisi yang diambil dari pandangan Islam. Karenanya, menurut Dawam, tidak adil bila definisi ini diterapkan juga pada agama-agama lain seperti Buddha dan Khonghucu. Buddha dan Khonghucu tidak mengenal Tuhan yang personal, tapi mereka mengenal konsep Ketuhanan. Lalu apakah karena hal ini, Buddha dan Konghucu tidak dapat disebut agama? Dawam sering mempertanyakan bias Islam dalam pengaturan keberagamaan di Indonesia.

Dawam misalnya pernah mengatakan:

> Sila pertama Pancasila sendiri jelas mengakomodasi Ketuhanan Yang Maha Esa, bukan Percaya pada Tuhan yang berpribadi atau personal. Saya berpendapat bahwa kolom agama yang ada di KTP adalah salah satu bentuk pelanggaran HAM. Ini dengan mudah dan jelas ditemukan di Indonesia pada para pemeluk Khonghucu dan aliran kepercayaan yang ingin mengurus KTP maupun mengurus Surat Pernikahan. Untuk itu, dalam memperjuangkan hak-hak sipil, saya menganut prinsip liberal, yaitu kebebasan berpikir, beragama, mempergunakan akal pikiran, dan menggunakan pengetahuan. Islam bagi saya bisa terus berlanjut hanya melalui tiga ideologi: sekularisme, liberalisme dan pluralisme. *Umat Islam harus keluar dari krisis dengan cara memahami secara benar sekularisme, liberalisme dan pluralisme*.[83]

[83] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Desember, 2007. Tekanan dari saya, BMR.

Menurut Dawam, jika MUI berpendapat bahwa kebenaran agama itu mutlak, itu bertentangan dengan pandangan Islam Progresif. Kebenaran, sekalipun itu kebenaran agama, tidaklah bersifat mutlak, karena itu persepsi manusia. Karenanya, kebenaran manusia itu bersifat relatif. Berangkat dari pandangan tersebut, Dawam berkeyakinan bahwa pluralisme tentang kebenaran ini tidak bertentangan dengan agama. Dia mengatakan:

> Jika ada yang mengatakan bahwa pluralisme itu membenarkan semua agama, itu benar, tetapi juga tidak benar sekaligus. Benarnya, pluralisme itu menganggap semua agama itu baik dan benar. Itu prinsip pluralisme. *Nah,* keterangannya bagaimana? Kita sebagai orang Islam tentu saja mempunyai keyakinan bahwa *inna 'l-dîna 'inda 'l-Lâh-i 'l-islâm*, [*Sesungguhnya agama yang diterima di sisi Tuhan adalah Islam*] adalah hak kita untuk mengatakan itu. Dan saya pun termasuk menganut kepercayaan itu, namun hal ini hanya berlaku bagi saya, atau berlaku bagi yang lain. Tetapi itu tidak berlaku bagi orang Kristen. Orang Kristen tidak bisa menerima pandangan semacam itu… Jadi suatu agama itu benar, dan agama-agama yang lain salah, itu menurut kita, dan merupakan suatu pandangan yang subjektif. Setiap orang mengakui kebenaran agama menurut kepercayaan masing-masing.[84]

Kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan, bahkan makin lama makin menjadi keharusan. Artinya, masyarakat itu menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas diperlukan pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas meng-

[84] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Desember, 2007.

andung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah, lanjut Dawam, diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Itulah inti dari gagasan pluralisme. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat, bukan konflik.[85]

Maka bagi Dawam pengharaman MUI terhadap pluralisme karena pluralisme menyatakan semua agama itu sama, harus diperjelas maknanya. Bagi Dawam sendiri istilah semua agama itu sama atau benar, bukanlah untuk menolak kebenaran dan keyakinan seseorang mengenai kebenaran agama yang dipeluknya. Juga ungkapan bahwa dengan percaya bahwa semua agama itu benar, maka orang bisa seenaknya berpindah agama itu adalah sebuah kesalahpahaman. Dalam pluralisme, identitas setiap pemeluk agama tetap dipelihara. Yang diinginkan adalah toleransi dan kesalingterbukaan yang memungkinkan kerukunan. Di sinilah agama akan menjadi rahmat dan bukan sumber bencana.

Multikulturalisme dengan demikian adalah realitas yang mengharuskan dan meniscayakan pluralisme. Pluralisme, menurut Dawam, dipandang sebagai sesuatu hal yang positif. Pluralisme ini sebenarnya identik dengan paham masyarakat terbuka (*open society*) yang diperkenalkan mula-mula oleh filsuf Prancis, dan kemudian dikembangkan oleh Karl Popper. Paham masyarakat terbuka ini memungkinkan tegaknya

---

[85] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006. "Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog, saling memahami, toleran, dan sebagainya. Untuk hal seperti itu, kita mempunyai istilah yang menarik, yaitu *Bhinneka Tunggal Ika*: berbeda tapi bersatu; bersatu dalam perbedaan."

demokrasi dan mencegah setiap bentuk otoritarianisme. Selain itu, masyarakat terbuka mengandung potensi inovasi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang selanjutnya mendorong perubahan masyarakat ke arah yang lebih baik.[86]

Pluralisme, dalam pandangan Dawam, tercermin dalam Pancasila yang terdiri dari berbagai ideologi besar dunia tetapi intinya adalah paham kegotong-royongan, kekeluargaan dan kebersamaan. Pluralisme dengan pengertian ini agaknya tidak dipahami oleh MUI.[87]

Dalam masyarakat yang majemuk, negara tidak berhak menyatakan bahwa agama yang satu benar dan agama yang lain salah atau "sesat dan menyesatkan" seperti yang dituduhkan MUI kepada Ahmadiyah. Artinya, semua agama harus dianggap benar, yaitu benar menurut keyakinan pemeluk agama masing-masing. Sebab prinsip ini merupakan landasan bagi keadilan, persamaan hak dan kerukunan antarumat beragama. Tanpa pandangan pluralis, kerukunan umat beragama tidak mungkin terjadi. Demikian juga tanpa pluralisme, di

---

[86] M. Dawam Rahardjo, "Meredam Konflik Merayakan Multikulturalisme" *Buletin Kebebasan* No.4/V/2007, h. 6.

[87] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Desember, 2007. Dalam pandangan Dawam, pluralisme timbul dari kenyataan yang bernama pluralitas. Perbedaan dan pluralitas, misalnya dalam akidah yang tidak bisa ditawar-tawar itu, akan merupakan potensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda akidah itu mau berendah hati untuk saling memahami dan menghargai. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar. Dari sinilah timbul kondisi saling menyuburkan iman masing-masing. Karena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain.

mana keyakinan masyarakat didominasi oleh keyakinan hegemonik, seperti keyakinan para ulama MUI, maka kebebasan beragama akan terberangus dari bumi Indonesia. Padahal yang mendasari Pancasila itu adalah pluralisme yang tersimpul dalam istilah "*Bhinneka Tunggal Ika*". Pluralisme, lewat Pancasila, adalah infrastruktur budaya dari persatuan Indonesia, demokrasi kerakyatan dan keadilan sosial yang berdasar Ketuhanan yang Maha Esa dan Kemanusiaan yang Adil dan Beradab. Atau sebaliknya "Pancasila adalah *moral reasoning* atau penalaran moral dari ajaran-ajaran agama."[88]

Di usianya yang tidak muda lagi, Dawam—melalui LSAF-nya—tampil sebagai salah seorang pelopor gerakan pembela kebebasan beragama. Dawam aktif melakukan advokasi membela kebebasan jamaah Ahmadiyah, Komunitas Eden, Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kaum minoritas lainnya. Ketika isu Rancangan Undang-undang Antipornografi dan pornoaksi (RUU APP) marak dibicarakan, Dawam tak segan-segan turun ke jalan memimpin massa pembela kebebasan. Baginya, RUU APP adalah bentuk nyata dari upaya pembelengguan kreativitas, kebebasan dan keragaman budaya Indonesia. Karenanya, bagi Dawam liberalisme mutlak diperlukan karena liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Liberalisme selalu disertai dengan hukum (*rule of law*). Sebab, kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-

[88] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006. "Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Karena itu, maka Pancasila harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut sebagai sebuah konsep negara Islam, dalam arti negara-agama. Inilah yang disebut aliran sekularisme dalam Islam di Indonesia".

aturan hukum. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan berlaku untuk semua manusia.[89]

Dawam juga aktif melakukan pembelaan kebebasan beragama di media massa dan pelbagai forum. Ia memprakarsai pendirian Aliansi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKBB).[90] Atas kiprahnya dalam membela kebebasan beragama di Indonesia itulah, tak berlebihan jika Syafii Maarif mengatakan, "sebagai seorang intelektual Muslim, tak diragukan lagi, ia memiliki komitmen yang besar dalam mengangkat harkat dan martabat umat Islam dan manusia pada umumnya".[91]

Sebagai ketua Yayasan LSAF, Dawam melakukan kegiatan-kegiatan pemikiran keislaman, dan yang paling penting dari itu semua adalah kepeloporannya dalam penerbitan jurnal *Ulumul Qur'an*, yang sering disebut *UQ* (1989-1997). Jurnal ini menjadi wadah penyebaran gagasan intelektual Islam yang mencerahkan. *UQ* mengambil segmen kelas menengah intelektual Muslim dan menampilkan model jurnal pemikiran yang serius. Kalau dilihat dari isinya, jurnal ini memiliki bobot keilmiahan yang paling tinggi pada masanya.

Di dalam *UQ*, Dawam secara khusus mengambil bagian penulisan pada rubrik *"Assalamu'alaikum"*. Rubrik ini merupakan kata pembuka redaksi yang biasanya digunakan

---

[89] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

[90] *Lihat*, Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, J.H. Lamardy (ed.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 21.

[91] *Lihat*, Ihsan Ali Fauzi, Syafiq Hasyim, J.H. Lamardy (ed.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme*, h. 30.

untuk memberikan ulasan singkat yang mengantarkan pembaca pada tema utama. Selain memegang rubrik itu, Dawam menulis "*Ensiklopedi al-Qur'an*".[92] Rubrik ini berisi tentang tema-tema besar di dalam al-Qur'an. Belakangan tema-tema

---

[92] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Januari 2008. "Di jurnal *Ulumul Qur'an* saya juga menulis mengenai tafsir tematis tentang al-Qur'an yang belakangan diterbitkan oleh Paramadina. Mengapa saya tertarik menuliskan tafsir tematik dengan mengambil beberapa istilah kunci dalam al-Qur'an? Begini, pertama-tama saya terpengaruh dengan tafsir al-Qur'an karya Mohamad Ali. Salah satu ciri dari Mohamad Ali adalah dia mendaftar istilah-istilah penting lengkap dengan catatan kaki dan indeksnya yang memberikan pengertian-pengertian yang sangat substantif mengenai makna-makna istilah-istilah kunci al-Qur'an yang ternyata mengandung pengertian yang sangat luas. Di lain pihak, saya mempunyai metode atau cara tersendiri dalam mempelajari ilmu sosial, yaitu dengan memahami istilah-istilah kunci di dalam ilmu sosial misalnya di bidang ekonomi itu ada istilah-istilah khusus yang mempunyai makna yang luas yang ditulis dalam teks (al-Qur'an) juga mengenai sosiologi dan sebagainya. Pengertian-pengertian khusus mengenai istilah kunci dalam sosiologi dan ilmu sosial itu kemudian saya gabungkan jadi satu untuk menulis tafsir al-Qur'an yang sifatnya tematis. Misalnya saja mengenai Piagam Madinah itu saya tafsirkan berdasarkan teori kontrak sosial. Masalah-masalah yang berkaitan dengan sejarah, musyawarah, takwa dan sebagainya. Takwa, misalnya, itu saya dekati dengan pendekatan psikologi. Biasanya saya mendiskusikan terlebih dahulu di LSAF mengenai teori-teori tertentu sebelum saya pergunakan sebagai bahan untuk menulis".

Tentang metode menafsirkan al-Qur'an yang dikembangkan Dawam, dan telah mempengaruhi cara Dawam memandang al-Qur'an, lihat, "Metodologi Tafsir dan Akses terhadap al-Qur'an" dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (editor Budhy Munawar-Rachman) (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 1-35.

tersebut diedit ulang dan diterbitkan menjadi buku dengan judul *Ensiklopedi al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2000).[93]

Dalam rentang usia yang tidak terlalu panjang, 1989-1997, *Ulumul Qur'an* telah berhasil menjadi acuan pemikiran progresif Islam pada saat itu. Keberhasilan ini ditunjang oleh tulisan-tulisan segar yang berkaitan dengan Islam, baik itu kajian tokoh atau tema. Beberapa pemikir Islam kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, Mohammad Arkoun, Fazlur Rahman, Riffat Hassan, baik yang dituliskan oleh redaksi *UQ* sendiri ataupun orang luar, tidak jarang mendapat sambutan hangat dari para pembaca, utamanya di kalangan terdidik di kampus-kampus.

Meskipun menyandang nama *Ulumul Qur'an*—satu nama yang agak eksklusif dan terlihat tidak familiar di kalangan luar Islam—jurnal ini banyak memuat pandangan-pandangan di luar Islam serta menerima tulisan-tulisan tentang pengalaman dalam agama lain. Karenanya, *UQ* sejak awal sudah tampil dengan wajahnya yang plural, dan merintis pemikiran Islam yang liberal. *UQ* juga berusaha menggali keutamaan-keutamaan yang terdapat dalam agama atau kepercayaan lain yang mungkin tidak terdapat dalam Islam. Tulisan yang bertema seperti ini dapat kita jumpai pada tulisan Dawam Raharjo tentang Budhisme Zen dan etos kerja Jepang. Pada *UQ* No. 3, Dawam menurunkan tulisan mengenai kepemimpinan Tao.[94]

[93] Selain ahli ilmu ekonomi dan sosial, Dawam juga ahli dalam tafsir sosial al-Qur'an. Ia juga menerbitkan sebuah buku mengenai metodologi tafsir, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005).

[94] Juga tulisan lain, misalnya, dari Franz Magnis-Suseno, seorang rohaniawan Katolik dan Guru Besar STF Driyarkara, yang berbagi pengalaman tentang persoalan-persoalan sosial dan teologi dalam agama

Tidak hanya menyangkut agama, *UQ* juga memuat tulisan-tulisan yang tidak berkaitan langsung dengan keislaman, misalnya tulisan F. Budi Hardiman dan Arief Budiman tentang post-modernisme. Hal ini menunjukkan bahwa *UQ* terbuka untuk kalangan mana pun. Semangat untuk terbuka inilah yang ditanamkan oleh Dawam kepada staf-stafnya di LSAF, dan ikut merintis perkembangan pemikiran progresif di Indonesia. Ia menyatakan:

> Sebetulnya *Ulumul Qur'an* itu diterima karena *Ulumul Qur'an* itu terbuka dan bisa diterima siapa saja. Misalnya, saya memuat artikelnya Magnis, Bertens, dan lainnya. Pusat Studi Indonesia di Amerika, Australia dan Eropa pun mengenal *Ulumul Qur'an*... Ide untuk memberi nama jurnal *Ulumul Qur'an* itu sendiri dari saya, ilham saya sendiri, tidak seorang pun yang membisikkan kepada saya. Tiba-tiba saja seolah ada yang bilang "Saya ingin menerbitkan suatu jurnal yang berjudul *Ulumul Qur'an*". Pada waktu itu semua bertanya-tanya apa maksudnya? Majalah kok namanya *Ulumul Qur'an* (literal: Ilmu-ilmu al-Qur'an). Saya meminta pertimbangan dari Kiai Quraish Shihab, dia setuju. Saya lalu meminta pertimbangan juga pada Kiai Ali Yafie, dia juga setuju. Dia bilang, ini bagus sekali. Akhirnya, saya berpikiran ini harus dilanjutkan karena sudah mendapat legitimasi dari dua orang ulama. Lalu meluncurlah jurnal *Ulumul Qur'an*. Visinya dari saya, kemudian saya membagi rubrik yang sebetulnya merupakan tema dari kajian Islam, yaitu *pertama,* mengenai tafsir al-Qur'an itu sendiri. *Kedua*, kajian mengenai tradisi Islam. *Ketiga*, isu-isu kontemporer, misalnya, isu-isu kebudayaan, keilmuan,

---

Katolik, atau tulisan lain menyangkut bisnis dan etika Kristen yang ditulis intelektual Protestan, Eka Darmaputra.

> kesusastraan, dan yang terakhir futurologi, yaitu studi mengenai masa depan. Jadi, *Ulumul Qur'an*, isinya mencakup lima bidang itu.[95]

Sejak berdiri, LSAF memfokuskan kegiatannya pada wacana-wacana sosial, politik, dan keagamaan, seperti demokrasi, pluralisme, *civil society*, toleransi antarumat beragama, kesetaraan gender, politik Islam, dan juga keadilan. Dari berbagai program yang dijalankan, banyak buku yang telah diterbitkan oleh LSAF, di antaranya adalah: *Fazlur Rahman Sang Sarjana Sang Pemikir*; *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*; *Pembangunan Masyarakat Madani dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia*; *Visi dan Misi Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society di Indonesia*; *Indonesia dalam Transisi Demokrasi;* dan *Pesantren dan Budaya Damai*.

Meskipun banyak lembaga yang memperjuangkan ide mengenai kebebasan seperti JIL, Freedom Institute, ICIP, ICRP, dan seterusnya, tampaknya LSAF memiliki pengertian dan definisi tersendiri mengenai kebebasan ("liberalisme") ini. Dawam mengatakan, "Liberal saya adalah liberal kiri, terutama mengenai kebebasan hak-hak sipil. Jadi, salah satu program LSAF sekarang adalah memperjuangkan hak-hak sipil khususnya kebebasan beragama, dan dialog antara Islam dan Barat".[96]

---

[95] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Desember, 2007.

[96] Ahmad Mahromi, "Menyingkap Kritisisme dalam Penjara Dogmatisme Agama: Tentang LSAF dan Pembaruan Pemikiran Islam", dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Diskursus Dawam paling mutakhir dan memperteguh garis perjuangannya pada liberalisme Islam adalah anjurannya untuk menerima sekularisme. Sekularisme dalam pandangannya adalah pembukaan seluas-luasnya Islam untuk menerima kemajuan dari luar. "Salah satu kunci kemajuan adalah sekularisme ... Pemahaman mengenai sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab, dengan inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara iman dan ilmu pengetahuan."

Di Indonesia, menurut Dawam, sekularisme berarti netral terhadap agama. Negara tidak membagi masyarakat beragama menjadi keluarga minoritas dan mayoritas, kesemuanya memperoleh hak yang sama. Kebebasan beragama adalah bagian yang paling penting dari hak-hak sipil. Kebebasan beragama diletakkan pada tingkat individu, sehingga tidak mengenal istilah minoritas dan mayoritas. Namun, pengertian yang benar dari konsep sekularisme itu masih banyak disalahpahami, termasuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang telah mengharamkan sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Paham sekularisme merupakan dasar bagi kebebasan beragama dan peranan agama di ruang publik. "Sekularisme belakangan ini muncul dalam bentuk yang berbeda dan mengalami perubahan-perubahan, maka bagi Indonesia sekarang ini, yang penting adalah memilih model-model sekularisme yang sesuai dengan konteks dan karakter dasar keindonesiaan, tanpa mengabaikan semangat publik keagamaan yang universal".[97]

Berlawanan dengan pandangan MUI, bagi Dawam sekularisme, liberalisme dan pluralisme dapat menjamin otonomi

---

[97] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

masyarakat sipil dan penyelenggaraan kehidupan beragama yang toleran dan sekaligus dinamis. Karena itulah pemahaman masyarakat terhadap trilogi sekularisme, liberalisme dan pluralisme harus diluruskan.

Sementara, menurut Dawam, untuk mewujudkan pluralisme sejati diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan.

Dalam program-programnya, LSAF mencoba menerjemahkan pikiran-pikiran Dawam tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini. LSAF percaya bahwa demokrasi merupakan sistem terbaik bagi Indonesia. Dalam arus pemikiran yang diusung oleh lembaga-lembaga pejuang kebebasan, LSAF merupakan lembaga yang dominan dalam soal perjuangan kebebasan beragama dan pluralisme dalam kaitan dengan pembentukan ruang publik. Pandangan pluralisme hampir tuntas dalam visi dan misi LSAF. Kegiatan dan program LSAF dalam hal pembelaan terhadap pluralisme ini terasa sangat menonjol, khususnya paska fatwa MUI 2005, mulai dari seminar, diskusi, penerbitan buku dan training sekularisme, liberalisme dan pluralisme di berbagai kota dan kampus di seluruh Indonesia.

Salah satu media penyebaran gagasan LSAF ke seluruh jaringan komunitasnya adalah *Buletin Kebebasan*—sebuah buletin yang memiliki peran dalam menyampaikan gagasan

baru dalam kajian ilmu-ilmu sosial seperti tentang pluralisme dan multikultularisme. Di sisi lain, LSAF melalui pengembangan Jaringan Islam Kampus (JARIK) di tujuh kota (Jakarta, Bandung, Semarang, Yogyakarta, Mataram, Makassar dan Medan), dengan merancang beberapa program, seperti *basic, intermediate*, dan *advance training* tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme (2006-sekarang). Para peserta training berasal bukan saja dari kampus yang ada di wilayah tersebut, tetapi juga melibatkan mahasiswa dari kota sekitarnya.

Tema-tema kegiatan *training* yang dilakukan di daerah-daerah tersebut mencakup isu bentuk-bentuk pelanggaran kebebasan beragama; Analisis sosial etno-religius masing-masing daerah; Sekularisme, liberalisme, dan pluralisme; dan isu teologis pluralisme dalam Islam.[98] Hasil akhir dari *training* ini adalah pembentukan JARIK berdasarkan kota di mana *training* itu dilakukan. Sebagai sarana menjaga koordinasi dan komunikasi dari berbagai cabang tersebut, jaringan ini menggunakan perkembangan internet; *mailing list* atau biasa disebut *milis*. Melalui *milis* inilah para pegiat JARIK yang tersebar di berbagai daerah melakukan *sharing* gagasan dan mengomunikasikan program yang sedang dikembangkan masing-masing daerah. Isu yang diangkat adalah peristiwa-peristiwa kebebasan beragama di daerah masing-masing.

---

[98] Asep Gunawan, "Islam dan Pluralisme: Dialektika Pemikiran Mahasiswa Islam Indonesia", paper ini disampaikan pada acara "Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, 7-8 Juni 2007, di Puncak, Bogor. *Lihat* juga *Modul Kebebasan Beragama* (Jakarta: JARIK-LSAF, 2008).

LSAF melalui JARIK-nya telah mampu menyosialisasikan gagasan kebebasan beragama di tujuh daerah itu. Pluralisme dan kebebasan beragama menjadi ide yang terus-menerus diperjuangkan LSAF sekarang, terutama untuk memberi pengertian yang tepat mengenai sekularisme, liberalisme, pluralisme dan kaitannya dengan kebebasan beragama, khususnya bagi mahasiswa dan dosen-dosen muda yang merupakan calon-calon intelektual Islam Progresif.

Intelektual muda Islam Progresif lainnya yang berkembang bersama dengan kelembagaan LSAF adalah Asep Gunawan yang sekarang menjabat sebagai Direktur Pelaksana LSAF. Asep inilah yang menerjemahkan gagasan-gagasan Dawam mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada kegiatan konkret intelektual.

YAYASAN PARAMADINA

Lembaga Islam Progresif *ketiga* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah Yayasan Paramadina. Paramadina merupakan lembaga non-profit dan independen, yang didirikan oleh beberapa tokoh intelektual dan profesional Indonesia. Lembaga ini aktif baik secara langsung maupun tidak, dalam menggali isu-isu sosial dan keagamaan. Fokus utamanya pada kajian pemikiran keagamaan dan advokasi gagasan Islam inklusif, pluralisme dan kebebasan beragama. Lembaga ini memiliki cakupan wilayah pemikiran yang luas, seluas ide-ide Nurcholish Madjid tentang keislaman, kemodernan dan keindonesiaan. Ketiga pilar itu paralel dengan semangat sekularisme, liberalisme dan plural-

isme, termasuk di dalamnya masalah demokrasi dan hak asasi manusia, khususnya masalah kebebasan agama.[99]

Sejak 1998 Paramadina memiliki lembaga pendidikan formal tingkat perguruan tinggi yaitu Universitas Paramadina—setelah sebelumnya juga ikut membidani pendidikan dasar menengah, Sekolah "Madania".

Yayasan Paramadina berdiri pada 31 Oktober 1986. Terdapat dua macam pengertian dari nama paramadina. *Pertama*, *parama* dan *dîna*. *Parama* dari bahasa Sanskerta (dalam bahasa Inggris, *prime*) yang berarti *mengutamakan*, sedang *dîna* dari bahasa Arab, yang berarti *agama kita*. Dengan demikian Paramadina berarti mengutamakan—atau tepatnya mengagungkan—agama kita: sebuah visi untuk memopulerkan Islam sebagai agama kemanusiaan. Visi ini telah diterjemahkan Nurcholish dalam bukunya yang berjudul *Islam Agama Kemanusiaan* (1996).

Kedua, Paramadina berasal dari *para* dan *Madina(h)*. *Para*—bahasa Yunani—berarti pro, mendukung, sedang *Madînah* dari bahasa Arab yang artinya kota Madinah, dan satu akar dengan *tamaddun*, yang berarti bergabung dengan masyarakat berkewarganegaraan (*civil society*), untuk menjadi berperadaban dan berbudi luhur (*civility, madanîyah*). *Madînah* adalah menunjukkan lokasi dari *tamaddun* (peradaban) itu. Jadi *Madînah* berarti tempat terwujudnya masyarakat yang berperadaban dan berbudi luhur. Dengan begitu paramadina, berarti pro pada cita-cita mewujudkan *civil society* ("masyarakat madani") sebagai bagian dari masyarakat yang

[99] *Lihat* Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998). *Lihat* juga Nurcholish Madjid, *Keislaman, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Mizan, 2007).

berperadaban. Dengan cita-cita besar inilah, menurut Nurcholish, Nabi Muhammad mengubah nama kota Yatsrib menjadi *Madînah*.[100]

Dalam konteks Indonesia, berdirinya Paramadina juga merupakan antisipasi terhadap adanya *intellectual booming* di kalangan santri, tepatnya pada tahun 1980-an, di mana para intelektual Islam Indonesia mulai memiliki orientasi program ke luar *(outward looking)*, yang berbeda dengan sebelumnya, yaitu masih membenahi ke dalam *(inward looking)*. Maka sejak itulah, kerja-kerja produktif kaum Muslim Indonesia mulai terarah dan lebih bersifat *problem solving*.

Kiprah Paramadina selama kurang lebih 25 tahun, tak dapat dipungkiri telah melahirkan produk pemikiran dan artikulasi pembaruan Islam yang *genuine*. Sehingga tak berlebihan bila Paramadina kerapkali diklaim sebagai gerbong pembaruan Islam di Indonesia yang hingga kini telah menjadi inspirasi bagi individu maupun lembaga yang bergerak pada advokasi pemikiran Islam—termasuk dalam memikirkan gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Keluasan spektrum pemikiran Paramadina selama ini telah banyak memberi ruang bagi keragaman ekspresi, Islam yang inklusif, dan

---

[100] *Lihat*, "Wawasan Dasar Paramadina". Bahan tidak diterbitkan. Selama di Paramadina, Nurcholish Madjid aktif mengembangkan argumen penerimaan Islam atas gagasan *civil society*. Pikiran Nurcholish mengenai hal ini, *lihat* Nurcholish Madjid, "Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern Concept of Civil Society" dalam Nakamura Mitsuo, et.al. (ed.), *Islam & Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), h. 149-163.

sumbangsih bagi terwujudnya cita-cita kebebasan beragama di Indonesia.[101]

Gagasan-gagasan keislaman, kemodernan dan keindonesiaan yang dikembangkan Nurcholish selama ini juga merupakan bentuk dari pemikiran dan penghayatan keberagamaan yang dalam istilah Nurcholish sendiri, mau mengekspresikan gagasan-gagasan keadilan, keterbukaan dan demokrasi. Sehingga ide-ide seperti pluralisme, kebebasan beragama, negara hukum dan demokratis, hak asasi manusia, dan keadilan sosial merupakan inti pemikiran yang dicita-citakan Paramadina.[102]

Meski dalam kurun waktu 25 tahun capaian Paramadina itu belum terasa maksimal, mengingat kompleksnya masalah Islam di Indonesia, namun tercetusnya ide pembaruan Islam dari kalangan intelektual Islam progresif sekarang ini—sebagai kelanjutan Paramadina—merupakan perkembangan yang

---

[101] Kerja-kerja intelektual ini terekam dalam kumpulan makalah Klub Kajian Agama (KKA) yang sudah berjilid lebih dari 200 buku KKA, yang sebagian telah diterbitkan dalam buku Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), dan Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994). Buku *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, CSL, dan Mizan, 2006) juga merekam perjalanan intelektual Nurcholish Madjid selama hampir 15 tahun di Paramadina.

[102] Pikiran-pikiran substansial Nurcholish Madjid tentang isu pluralisme, kebebasan beragama, negara hukum dan demokratis, hak asasi manusia, dan keadilan sosial ini selalu muncul selama dua tahun penerbitan tabloid politik, *Tekad*, milik *Republika* (1998-2000), yang kemudian dibukukan dalam dua buku yaitu, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat: Kolom-kolom di Tabloid Tekad* (Jakarta: Penerbit Paramadina dan Tabloid Tekad, 1999) dan *Fatsoen Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Republika, 2002).

sangat strategis, terlebih di tengah arus modernisasi dan sekularisasi, di mana pada saat yang sama umat Islam di Indonesia hingga kini masih dihadapkan pada problem dogmatisme, fanatisisme, fundamentalisme, bahkan radikalisme—yang sering menghambat proses demokratisasi dan sekularisasi.[103]

Oleh karenanya Paramadina sebagai sebuah lembaga, bukan hanya sebatas lembaga terstruktur dengan program misi dan visi tertentu, tetapi juga merupakan sebuah lembaga pemikiran (*school of thought*) yang melahirkan pemikiran-pemikiran lebih lanjut dalam rangka pembaruan Islam di Indonesia. Lembaga ini secara internal memperlihatkan dimensi pluralitas gagasan dengan cakupannya yang luas akan khazanah pembaruan pemikiran Islam, baik klasik maupun modern (ilmu-ilmu sosial yang berkembang mutakhir). Karena itu dalam rentang waktu 25 tahun lembaga ini telah banyak mencetak pemikir muda Islam dengan ragam minat dan pemikiran, dengan jaringan intelektual lebih dari 50 intelektual Islam Progresif—sebagian besar berasal dari UIN Jakarta. Diantaranya adalah Utomo Dananjaya, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, Machnan Kamaluddin, Didiek J. Rachbini—yang pernah menjadi Ketua Yayasan Paramadina, Nasaruddin Umar, Quraish Shihab, Jalaluddin Rakhmat, Zainun Kamal, dan Kautsar Azhari Noer. Dari generasi yang lebih muda Yudi Latif, Mun'im A. Sirry, Ihsan Ali-Fauzi, dan Anies Baswedan. Semuanya dengan caranya masing-masing telah me-

[103] Tentang masalah ini *lihat* Angela M. Rabasa, "Southesat Asia: Moderate Tradition and Radical Challenge" dalam Angela M. Rabasa et.all., (ed.), *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2004). Tentang Indonesia dan tantangan radikalisme, h. 395-399.

nyemai intelektualisme Islam di Paramadina selama 25 tahun, sampai sekarang. Visi keislaman Paramadina sendiri bersifat liberal dan progresif.

Visi keislaman itu tampak dalam beberapa pokok pikiran Nurcholish dan pemikir segenerasinya yang turut mendirikan dan membangun Paramadina hingga kini. Nilai-nilai Islam yang diyakini sebagai dasar teologi sekaligus praksis sosial yang memungkinkan nilai-nilai transendental dalam Islam mampu diterjemahkan dalam kehidupan sehari-hari—yaitu bahwa gagasan keislaman baik secara teologis maupun sosiologis diandaikan mampu menjadi kekuatan moral dan intelektual untuk membangun masa depan kemanusiaan yang lebih terbuka, dan mampu menjadi ragi bagi terbentangnya iklim demokratisasi di Indonesia. Visi keislaman ini juga sekaligus menjadi semacam visi spiritual yang diharapkan mampu menyokong semangat dan moralitas intelektual dan etos sosial umat Islam masa kini terutama dalam menjangkau tanda-tanda zaman. Kondisi-kondisi empiris sebagian umat Islam yang penuh dogmatisme, maraknya tindakan kekerasan atas nama agama, telah mendorong Paramadina melahirkan tafsir teologis yang menempatkan aspek spiritual dan pandangan ketuhanan yang paralel dengan nilai-nilai kemanusiaan universal dan perkembangan pemikiran politik modern, seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[104]

Sementara visi kemodernan yang dikembangkannya bertolak dari upaya mengintegrasikan nilai-nilai lama, *salafi-*

---

[104] Visi ini terus didiskusikan oleh generasi penerus Nurcholish Madjid, *Lihat* artikel-artikel dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).

yah, ke nilai-nilai baru atau yang disebut modern. Semangat modernitas yang dipahami dan disebarluaskan oleh Paramadina tentunya terkait dengan proses sekularisasi dan moderasi Islam. Karena bagaimanapun Islam dipandang tetap harus mampu mengadaptasikan nilai-nilai kemodernan dalam rangka keindonesiaan, agar mampu mengikuti laju dan ikut serta memproduksi kebudayaan yang kosmopolit seperti sekarang ini.

Visi keindonesiaan penting dalam rangka melaksanakan pengembangan *civil society* di Indonesia. Keindonesiaan di sini diartikan secara luas dalam kaitannya dengan seluruh aspek budaya atau kultural yang menjadi tanah kosmologi dan antropologi masyarakat. Hal mana entitas budaya itu menjadi modal sosial dalam kehidupan publik dan interaksinya dengan entitas budaya lainnya. Sehingga kebudayaan dapat bergerak secara dinamis dan memiliki daya tahan di satu pihak dengan di pihak lain mampu menjadi jembatan kultural, baik bagi nilai-nilai keislaman maupun kemodernan. Keseluruhan dimensi itu bermuara pada tegaknya nilai-nilai kemanusiaan universal, tegaknya Hak Asasi Manusia (HAM), kebebasan, demokrasi dan keadilan sosial, sebagai seluruh rangkaian cita-cita, misi, visi, gagasan dan semangat perjuangan.

Apa yang diungkapkan di atas adalah visi besar Nurcholish Madjid yang didukung oleh jaringan intelektual Muslim yang sangat luas di seluruh Indonesia, utamanya dari intelektual Islam Progresif UIN/IAIN/STAIN seluruh Indonesia yang bersentuhan dengan ide-ide Nurcholish atau Paramadina.[105]

---

[105] Apresiasi atas pemikiran sosial-politik Nurcholish Madjid oleh sekelompok intelektual Islam Progresif Indonesia yang merupakan kolega dan murid-muridnya, telah dikumpulkan oleh Sukandi A.K dalam

Dengan gagasannya tentang keislaman, kemodernan dan keindonesiaan, Nurcholish memimpikan umat Islam dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, khususnya keberagamaan yang penuh klaim-klaim kebenaran eksklusif, kesombongan intelektual, otoritarianisme dari institusi keagamaan—seperti ditunjukkan oleh MUI belakangan ini, sampai pada keberagamaan yang serba formalistik-normatif. Untuk mewujudkan wajah Islam yang toleran dan pluralis itu, Nurcholish memperkenalkan paham keislaman yang penuh inklusif, semangat keberagamaan yang lapang dan toleran (*al-hanafiyah al-samhah*), egaliter, pluralistik dan demokratis, yang bisa menjadi ragi yang positif bagi pertumbuhan kebangsaan Indonesia.[106]

Dalam pandangan Nurcholish, sikap-sikap universalistik, kosmopolit, relativisme-internal, terbuka, dan menerima paham pluralisme dalam kehidupan sosial justru menjadi kenyataan dalam sejarah Islam klasik. "Islam klasik, di bidang konsep sosial-politiknya, menurut ukuran tempat dan zamannya waktu itu, adalah sangat modern, bahkan luar biasa modernnya. Sehingga, karena Timur Tengah waktu itu belum mempunyai pra-sarana sosial yang mendukung modernitas Islam, sistem dan konsep yang sangat modern itu pun gagal, sampai kemudian diadopsi oleh Barat", begitu Nurcholish biasanya menjelaskan tentang betapa modernnya Islam, dan mengapa akhirnya gagal direalisasikan dalam pentas sejarah umat Islam.

---

buku suntingannya *Prof. Dr. Nurcholish Madjid: Dari Pembaru sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

[106] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina dan Gramedia, 2003).

Nurcholish juga yakin bahwa dewasa ini, sebenarnya umat Islam siap memasuki dunia modern secara penuh. Karena umat Islam, seperti juga dulu sudah dibuktikan dalam sejarah "...mampu menyerap berbagai segi positif peradaban umat manusia, sekaligus mempertahankan keteguhan iman untuk menolak mana yang tidak baik....".[107] Sumber universalisme maupun kosmopolitansme ajaran Islam, menurut Nurcholish, justru termuat dalam makna *al-islâm* yang berarti "sikap pasrah secara totalitas kepada Tuhan" yang sebenarnya merupakan agama manusia sepanjang masa. Dengan makna begitu, *al-islâm* adalah konsep kesatuan kenabian, dan kesatuan kemanusiaan, yang muncul dari konsep kesatuan Kemahaesaan Tuhan (*tawhîd*).

Berdasarkan argumen keagamaan seperti itu, menurut Nurcholish termuatlah cita-cita sosial Islam di mana pun. Nurcholish beranggapan bahwa, oleh karena cita-cita sosial keis-

[107] Dalam suatu wawancara dalam program radio JIL, Nurcholish mengatakan, "Secara historis, masyarakat yang paling berhasil belajar soal kemajemukan adalah masyarakat Islam [zaman klasik]. Karena itu, negara-negara Islam rata-rata multi-agama, kecuali Arab Saudi, negara ini menerapkan kebijakan politik yang dimulai Umar bin Khattab untuk daerah Hijaz. Untuk Hijaz tidak boleh ada agama lain, karena dimaksudkan sebagai sebuah *homebase* yang aman. Mereka yang keluar dari Hijaz, dan mereka yang bersedia keluar ke Irak atau Yaman, diberi kompensasi yang besar. Tapi kalau kita ke Mesir, Yaman, Uni Emirat Arab, Libanon dan lain-lain masih banyak orang-orang Nasrani, Yahudi dan lain-lain, dengan Gereja dan Sinagognya. Dalam hal ini, Eropa kalah jauh sekali. Baru saat ini saja Eropa mengenal dan berinteraksi dengan agama lain. Dulu orang Eropa belum mengenal agama-agama lain. Bahkan yang terkenal justru bagaimana orang-orang Yahudi berhadapan dengan kaum ekstremis NAZI dengan *genocide* dan *holocoust*-nya". *Lihat* di www.islamlib.com

laman yang fitrah itu selalu tampil sebagai pesan (*al-nashîhah*) ketuhanan, maka penerjemahannya ke dalam sistem sosial, Islam bukan hanya baik untuk umat Islam saja, tetapi juga akan membawa kemaslahatan bagi semua umat (*rahmat-an li 'l-'âlamîn*). Dalam bahasa Nurcholish, "kemenangan Islam merupakan kemenangan semua golongan umat manusia".[108] Inilah dasar-dasar paling penting dari pemikiran sosial kemodernan Islam yang ditanamkan Nurcholish dalam keterlibatan membangun Islam modern. Katanya, "Di dunia modern sekarang, asalkan kaum Muslim mampu memahami agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir manusia kini".[109]

Gagasan Nurcholish tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme telah menempatkannya sebagai intelektual Islam Progresif terdepan, terlebih di saat Indonesia sedang terjerumus di dalam berbagai kemerosotan dan ancaman disintegrasi bangsa, termasuk masalah konflik antaragama dan etnik. Sebagai seorang pembaru di bidang pemikiran Islam, Nurcholish sering mengutarakan gagasan-gagasan yang dianggap kontroversial awalnya, tetapi kemudian disadari pentingnya.

Gagasan sekularisme Nurcholish, lebih jauh dijabarkan kembali—untuk tidak mengatakan diliberalkan—oleh Ihsan Ali-Fauzi, Direktur Program Yayasan Wakaf Paramadina, yang mengatakan bahwa sekularisasi lebih kepada proses, sedangkan sekularisme lebih menyangkut pada prinsip bahwa kita setuju dengan proses seperti itu. Karena itu, menurutnya,

---

[108] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 279-281.

[109] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 280.

pembedaan antara sekularisasi dan sekularisme itu tidak ada substansinya. Ihsan melanjutkan:

> Sekularisme, yang penting buat saya adalah komitmen kepada orientasi hidup itu sendiri, bukan pada substansinya, isinya. Oleh karena itu, kalau kita bertanya apa itu sekularisme, saya tidak melihat bahwa "isme"-nya itu terkait dengan substansinya. Akan tetapi "isme" di situ berarti bahwa kita percaya dan menerapkan prinsip tersebut secara terus-menerus. Dari segi ini, tidak terlalu berguna untuk memisahkan antara sekularisme dan sekularisasi. Karena, dari segi substansi, ada beragam jenis sekularisme di banyak negara. Tetapi semuanya bersepakat mengenai keharusan menerapkan prinsip itu. Isme dalam sekularisme itu bukanlah substansi dari pemisahan antara agama dan ruang publik, melainkan berarti: marilah kita setia pada prinsip pemisahan itu, yakni prinsip memperlakukan suatu kekinian sebagai kekinian. Jadi, menurut saya, pembedaan antara sekularisasi dan sekularisme tidak ada hubungannya dengan substansinya sendiri. Substansinya bisa bermacam-macam.[110]

Berkaitan dengan sekularisme di atas, menurut Ihsan, tidak semua agama bisa mewujud dalam ekspresi publik yang diterima semua orang. Hanya agama-agama yang mempunyai doktrin penerimaan terhadap orang lain yang wajah publiknya bisa diterima. Artinya, agama harus mendukung toleransi, demokrasi, dan pluralisme. Karena jika kita ingin ekspresi publik dari agama kita terwujud, maka kita juga harus membuka kemungkinan untuk ekspresi publik agama lain. Artinya, di sini perlu penerapan pluralisme internal dan eksternal. Tanpa

---

[110] Wawancara dengan Ihsan Ali-Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

dukungan seperti itu sebuah agama tidak mungkin mempunyai wajah publik. Tujuan negara, dalam prinsip besarnya, adalah untuk menyejahterakan masyarakatnya sehingga hak-hak sipilnya harus dihormati. *Civil liberties* seseorang hanya akan menjadi masalah kalau bertentangan dengan *civil liberties* orang lain. Jadi, soal identitas itu bukan hanya soal agama tapi juga berkaitan dengan hal lain yang harus kita pikirkan, dan agama hanya salah satunya.

Lebih lanjut Ihsan mengatakan, kalau kita ingin diterima maka harus ada ruang di mana orang lain dapat menerima kita. Salah satunya adalah prinsip resiprokalitas, yaitu adanya pengakuan dari luar bahwa, misalnya, hukum yang menjadi argumen seseorang yang sudah menjadi publik, bisa diterima orang lain bukan karena didasarkan pada agama tapi karena memang hal itu bagus untuk dijadikan sebagai aturan publik. Agama jangan diistimewakan hanya karena dia agama, tetapi juga jangan segera dicurigai dengan alasan yang sama, yakni karena dia agama. Artinya, di antara semua itu ada sederet kemungkinan dan pengalaman-pengalaman dari luar yang memberikan contoh dalam hal mengelola agama dan identitas lain.

Sejak berdirinya, Paramadina sebagai kekuatan kultural dan intelektual, tidak begitu saja hadir tanpa ada tantangan dan rintangan di ruang publik. Terlebih Paramadina hadir di tahun 80-an ketika kekuasaan Orde Baru sedang memasuki puncak kejayaannya, di mana saat itu masyarakat Islam hampir tidak memiliki posisi tawar baik secara politik maupun ekonomi, karena kebijakan Orde Baru yang menyempitkan ruang ekspresi dan aktualisasi. Dalam situasi sosial, politik dan kultural itulah Paramadina hadir dan berusaha merebut simpati dan pengaruh publik.

Nurcholish memang telah menjadi simbol kaum intelektual Islam Progresif Indonesia. Jika pada masa-masa pra dan awal kemerdekaan, simbol kaum terpelajar dari kalangan Islam itu melekat pada diri H. Agus Salim dan Muhammad Natsir, maka pada masa sepeninggal mereka, simbol itu disandang oleh Nurcholish Madjid. Dalam konteks ini, posisi individual Nurcholish mempunyai resonansi yang sangat kuat dalam menumbuhkan atmosfer intelektual di lingkungan komunitas Muslim Indonesia. Pemikiran dan karya intelektualnya memiliki pengaruh besar dalam pembentukan tradisi intelektualisme Islam di Indonesia.

Nurcholish Madjid adalah tokoh utama dalam pembaruan Islam di Indonesia. Ia melontarkan gagasan mengenai modernisasi,[111] dan sekularisasi[112]—yaitu pemikiran Islam, yang

---

[111] Modernisasi dalam pandangan Nurcholish, identik dengan pengertian rasionalisasi, yakni proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak akliah (rasional), dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang akliah. Kegunaannya ialah untuk memperoleh daya guna dan efisiensi yang maksimal. Hal ini dilakukan dengan menggunakan penemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan. Modernisasi berarti berpikir dan bekerja menurut fitrah atau sunnatullah (hukum Ilahi) yang haq (sebab, alam adalah haq). Sunnatullah telah mengejawantahkan dirinya dalam hukum alam, sehingga untuk dapat menjadi modern, manusia harus mengerti terlebih dulu hukum yang berlaku dalam alam itu (perintah Tuhan). *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987) h. 172-173.

[112] Gagasan sekularisasi Nurcholish, yang dalam pengertian substantifnya menghasilkan penolakan terhadap partai Islam dan konsep negara Islam, tampaknya menjadi isu sentral sekaligus kontroversial di awal tahun 1970-an. Yang dimaksudkan Nurcholish dengan sekularisasi adalah menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat

kemudian terkenal dengan slogan "*Islam Yes, Partai Islam No*".[113] Sejak masa itu, kajian keislaman tidak lagi terbatas pada persoalan normatif keagamaan, tetapi juga pemikiran yang mengaitkan ajaran Islam dengan berbagai persoalan sosial kontemporer dan kemanusiaan seperti isu masyarakat madani, demokrasi, HAM, keadilan, gender, dan pluralisme. Dalam bahasa sekarang, Paramadina sangat *concern* pada pentingnya sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[114]

---

duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Gagasan-gagasan itu kemudian mendapatkan kritik dan serangan bertubi-tubi dari kelompok skripturalis-tekstualis Muslim, di antaranya dari kelompok Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) M. Rasjidi. Kritik bertubi-tubi tak membuat surut Nurcholish. Gagasannya di awal 1970-an, dipertegas lagi setelah Nurcholish merampungkan studi di University of Chicago 1984.

[113] Dalam kehidupan politik, Nurcholish lebih memikirkan segi nilai-nilai perpolitikan, bukan tingkat kelembagaan seperti partai atau negara. Ia banyak berbicara tentang nilai-nilai yang dipandangnya universal, seperti demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, keadilan dan sebagainya. Semua itu dielaborasi dengan berpijak pada doktrin dan sejarah politik umat. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish menerjemahkannya dengan ungkapan yang sangat terkenal *"Islam Yes, Partai Islam, No*" Dengan begitu, Nurcholish menolak konsep "negara Islam" seperti pernah diperjuangkan Masyumi pada masa Orde Lama dengan sosok Muhammad Natsir sebagai pemimpinnya yang sangat berpengaruh. *Lihat* surat-surat politik Nurcholish Madjid dan Mohammad Roem, dalam buku *Tidak Ada Negara Islam* (Jakarta: Djambatan, 1997).

[114] Pikiran-pikiran Paramadina kini tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme dikembangkan oleh Ihsan Ali-Fauzi, Direktur Program Yayasan Paramadina. *Lihat*, wawancara dengan Ihsan Ali-Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

Lewat Paramadina, Nurcholish mengadakan forum kajian keagamaan—yang disebut Klub Kajian Agama (KKA)—di hotel secara rutin setiap bulan. Pesona pemikiran Nurcholish tersosialisasi, terutama di kalangan masyarakat kelas menengah kota lewat ceramah, buku, pers, layar televisi dan juga kemudian lewat acara-acara intelektual di KKA maupun Universitas Paramadina.

KKA sendiri diciptakan oleh Utomo Dananjaya untuk memberi fasilitas pengembangan intelektual Nurcholish. Dalam sebuah wawancara Utomo mengaku bahwa:

> Yang melahirkan KKA itu saya. Dalam pengantar bukunya Cak Nur *Islam, Doktrin dan Peradaban*, dia mengatakan bahwa bayi KKA itu bayi yang dilahirkan oleh Utomo. Sesuai dengan namanya, maka tempat kajiannya itu di hotel, dan orang yang masuk harus bayar tapi yang dikaji adalah agama. Saya menciptakan di dalamnya suasana saling memahami dan menciptakan suasana nyaman untuk bertanya apa saja. Dan itu salah satu metode saya untuk menyebarkan pluralisme. Saya hendak menciptakan suasana aman untuk bertanya apa pun juga. Nama serta cara KKA itu semua dari saya. Cak Nur juga mengatakan, "Andai tidak ada KKA dan saya tidak disuruh membuat makalah oleh Utomo satu bulan sekali maka tidak akan lahir buku itu".[115]

Dalam proses itu sosok seperti Nurcholish menjadi penting. Dia memiliki kecakapan intelektual dan jejak rekam

---

[115] Wawancara dengan Utomo Dananjaya, *lihat*, Miming Ismail, "Paramadina: Mata Air Gagasan Pembaharuan Islam Indonesia" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), h.1-39.

organisasi, serta pengaruh. Nurcholish memiliki kecakapan dalam pendekatan dan kemampuan mempengaruhi wacana elit politik, birokrat dan kalangan lainnya yang berprofesi di segala bidang. Kecakapan intelektual dan kultural serta moral itulah yang kemudian menjadi inspirasi bagi Paramadina dalam mengembangkan program-program.

Hingga kini Paramadina terus-menerus memproduksi gagasan sebagaimana dicita-citakan para pendirinya di masa lalu. Proses regulasi kepemimpinan organisasi juga terus berlangsung. Beberapa program dan capaian di atas lambat laun memiliki keleluasaannya di ruang publik, entah dengan pengayaan literatur karya terjemahan, penerbitan majalah, buletin dan lain sebagainya. Paramadina telah melahirkan lembaga-lembaga baik dari universitas maupun yayasan, seperti lahirnya Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) dari rahim Universitas Paramadina, yang juga ikut membentangkan semangat moderasi Islam ke tengah masyarakat Indonesia.

Kegiatan *workshop*, penulisan artikel di media, serta rangkaian diskusi dan penerbitan yang dilakukan PSIK Paramadina bahkan telah menjangkau khalayak publik hampir di seluruh kota besar di Indonesia. Sehingga dalam kurun waktu lebih empat tahun (2006-sekarang), lembaga ini cukup memberikan warna bagi pengembangan gagasan kebebasan beragama di Indonesia.[116] Walaupun ini bukan hal baru untuk Paramadina, sebab misalnya pada 2003, Paramadina pernah menembus batas pemikiran pluralisme yang ada, dengan me-

---

[116] PSIK Universitas Paramadina telah melakukan program kampus yang disebut *Nurcholish Madjid Memorial Lecture* di lebih dari 38 kampus seluruh Indonesia dari Banda Aceh sampai Ambon dan Ternate.

nerbitkan buku *Fiqih Lintas Agama*. Dalam buku ini banyak hal yang "diharamkan" oleh MUI, menjadi "halal"—lewat argumen-argumen yang mapan secara keagamaan. Misalnya masalah yang paling kontroversial soal pernikahan antaragama. Lewat buku ini, publik ditawarkan alternatif pemikiran mengenai masalah pluralisme dan hubungan antaragama.[117]

INTERNATIONAL CENTER FOR ISLAM AND PLURALISM (ICIP)

Lembaga Islam Progresif *keempat* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis dalam bab ini adalah International Center for Islam and Pluralism (ICIP). ICIP adalah salah satu lembaga Islam yang secara khusus mempunyai misi pada kampanye Islam Indonesia yang terbuka, toleran, dan progresif. Kiprah ICIP dalam mempromosikan dan mengadvokasi nilai-nilai kebebasan beragama dan pluralisme, dilakukan baik di tingkat nasional (Indonesia), pada level regional (Asia Tenggara), maupun internasional.

Pembentukan ICIP sendiri dilatarbelakangi oleh kondisi yang ditandai dengan berkembangnya pemahaman kelompok Islam dengan coraknya yang konservatif dan radikal, baik di

[117] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003). Program penelitian dan penulisan buku ini dipimpin oleh Kautsar Azhari Noer, yang waktu itu adalah salah satu Ketua Yayasan Paramadina. Selain masalah kontroversi JIL, buku ini juga telah menjadi kontroversi nasional. Banyak tulisan dan buku terbit menentang *Fikih Lintas Agama* (diinisialkan: FLA), di antaranya oleh Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL & FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004).

Indonesia maupun negara Muslim lainnya. Kemunculan kelompok ini oleh ICIP dianggap ancaman serius bagi kelangsungan citra Indonesia sebagai masyarakat Muslim yang terbuka, toleran, dan moderat khususnya, dan citra Dunia Islam pada umumnya.

ICIP didirikan dengan maksud, di satu pihak, sebagai lembaga yang berupaya menghubungkan para aktivis Islam Progresif di Indonesia dan di kawasan Asia Tenggara, dan, di lain pihak, berupaya membendung maraknya pemahaman dan kelompok Islam dengan corak konservatif dan radikal di kawasan itu. Nilai-nilai pluralisme yang merupakan "nilai dasar perjuangan" ICIP dimaksudkan sebagai suatu penghargaan atas perbedaan, baik dalam arti perbedaan antara kelompok beragama, etnis atau sosial yang berbeda, maupun dalam arti perbedaan pemahaman dalam satu agama.

Berdasarkan pada persoalan di atas, ICIP mengagendakan sejumlah program. Program-program tersebut meliputi: workshop, seminar, konferensi dan diskusi, *study tour*, program *fellowship*, penelitian dan penerbitan, dan program pemberdayaan masyarakat.

Melalui kegiatan *workshop*, seminar, konferensi dan diskusi, dimaksudkan untuk memperjuangkan gagasan-gagasan Islam Progresif di Indonesia maupun Internasional. *Pertama*, ICIP secara rutin mengadakan program *workshop* dan seminar dengan melibatkan para pakar dan pembicara lokal, regional bahkan internasional untuk membahas isu-isu terkait hubungan antara Islam dan demokrasi, HAM dan pluralisme. Efektivitas program ini dapat dilihat dari antusiasme yang diberikan baik oleh para nara sumber yang memiliki latar belakang pendidikan, karir, agama yang beraneka ra-

gam maupun dari lembaga-lembaga yang terlibat dalam acara tersebut.

Kedua, *study tour*. ICIP beberapa kali memfasilitasi *study tour* (kunjungan) sejumlah aktivis Muslim dari Asia Selatan, di antaranya berasal dari Afghanistan, Bangladesh, India, Nepal, Pakistan dan Srilanka.

Ketiga, program *fellowship*. ICIP juga membuka dirinya untuk menerima kunjungan dari para intelektual dan aktivis dari Indonesia maupun dari luar negeri. *Fellowship* (pertukaran) intelektual ini memberikan kesempatan kepada para intelektual dan aktivis untuk menyampaikan pengalaman dan ide-idenya mengenai pluralisme kepada masyarakat Indonesia. Intelektual dan aktivis yang pernah mengikuti program ini diantaranya: Dr. Farish A. Noor (pakar politik Malaysia dan aktivis HAM Malaysia), Profesor Asma Barlas (Ithaca College New York), Profesor Abdul Aziz Sachedina (University of Virginia) dan Profesor Farid Essack (William Henry Bloomberg Fellow at Harvard University).[118]

Keempat, penelitian dan penerbitan.[119] Sebagai lembaga intelektual, ICIP juga menerjemahkan dan menerbitkan buku,

---

[118] Wawancara dengan Farinia Fianto, 20 Desember 2007. *Lihat*, Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), h.149-176.

[119] Hasil-hasil penelitian dan penerbitan yang cukup populer ialah Syafiq Hasyim, *Understanding Women in Islam an Indonesian Perspective* (2006), Alpha Amirrachman (ed.), *Revitalisasi Kearifan Lokal: Study Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku, dan Poso* (2007), Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, *Mengatasi problematika Bacaan dan Cara-cara Penakwilan atas Diskursus Keagamaan* (2004), Azyumardi Azra, *Indonesian, Islam, and Democracy:*

majalah dan artikel terkait isu-isu pluralisme, pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia. Sampai saat ini ICIP telah mengeluarkan 3 jenis penerbitan yaitu: (a) Karya tafsir baru dalam bahasa Indonesia yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris kemudian disebarkan di kawasan Asia melalui kerjasama dengan penerbitan regional. (b) Karya dari pemikir internasional yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia kemudian disebarkan di seluruh Indonesia melalui kerjasama dengan penerbit setempat. (c) Majalah triwulan *al-Wasathiyyah*, yang membahas isu-isu kontemporer seputar pluralisme dan Islam disebarluaskan kepada pesantren-pesantren PERSIS/BKSPPI di Jawa Barat.[120]

Kelima, Program Pemberdayaan Masyarakat. ICIP juga menaruh perhatian khusus pada pemberdayaan masyarakat pesantren di Indonesia. Hal ini didasarkan karena pesantren kerapkali disorot dan diberi stigma oleh media maupun pihak-pihak tertentu terkait adanya hubungan sejumlah alumni pesantren dengan organisasi radikal atau teroris.

---

*Dynamics in a Global Contex*t (2006) dan Buku *Interfaith Theology: Responses of Progresive Indonesian Muslims* (2006) yang tidak lain merupakan versi Inggris dari buku yang cukup menuai kontroversi di kalangan intelektual Islam Indonesia yakni buku *Fiqih Lintas Agama* (Paramadina, 2004). Buku-buku yang lain di antaranya Sohail Hashmi (ed.), *Etika Politik Islam: Civil Society, Pluralisme dan Konflik* (2005); Ziba Mir-Hosseini, *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab* (2005); Ebrahim Moosa, *Islam, Progresivitas dan Dilema: Refleksi tentang HAM, Modernitas, dan Hak-hak Perempuan,* (2005); Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam: Batas-batas Analisa Posmodern*, (2005).

[120] Wawancara dengan Farinia Fianto, Jakarta, 20 Desember 2007, *Lihat*, Khudori, “ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas”, h.149-176.

Dalam menghapus kesan adanya hubungan antara para alumni pesantren dengan organisasi teroris, ICIP berupaya mengembangkan keterampilan di kalangan santri agar mereka lebih mampu menghadapi tuntutan dunia modern global. Karenanya, ICIP mengadakan pendidikan pluralisme dan jurnalistik bagi masyarakat pesantren khususnya yang terletak di Jawa Barat.[121]

Direktur Eksekutif ICIP sekarang adalah Dr. M. Syafi'i Anwar.[122] Karir intelektual M. Syafi'i Anwar sebagai pemikir Islam Indonesia dimulai dengan terbit buku pertamanya, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Menurut Syafiq Hasyim, seorang pemikir muda Islam Progresif, pendiri dan Deputi Direktur ICIP, ICIP didirikan untuk mengampanyekan gagasan-gagasan Islam Indonesia pada forum regional dan internasional. ICIP berkepenting-

[121] Program training ini menghasilkan buku modul pluralisme/multikulturalisme yang bagus, *lihat* Syafiq Hasyim, Ihsan Ali-Fauzi, dan Dadi Darmadi, *Modul Islam dan Multikulturalisme* (Jakarta: ICIP, 2008).

[122] Wawancara dengan Syafiq Hasyim, Jakarta, 13 Desember 2007, *Lihat*, Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas", h.149-176.

M. Syafi'i Anwar, lahir di Kudus, Jawa Tengah, 27 September 1953, dan meraih gelar sarjana hukum dari Universitas Indonesia 1984. Gelar Master dalam bidang ilmu politik didapat dari universitas yang sama pada 1994, dan meraih Ph.D. dalam bidang sejarah dan sosiologi politik dari Universitas Melbourne Australia pada 2005 dengan disertasi "Negara dan Islam Politik di Indonesia: Sebuah Studi Politik Negara dan Perilaku Politik Pemimpin Muslim Modernis di Bawah Rezim Orde Baru Soeharto 1966-1998".

an memberikan pemahaman pada masyarakat internasional bahwa Islam Indonesia bukan hanya Imam Samudra atau Ust. Abu Bakar Baasyir. Menurutnya, ICIP bertugas memfasilitasi atau menjembatani gagasan keislaman dan keindonesiaan untuk diperkenalkan ke luar negeri yang pada saat ini masih minim dilakukan, dan masih terbatas dalam bahasa Indonesia. Dengan demikian target utama dari ICIP adalah menjangkau publik intelektual melampaui batas Indonesia, khususnya di Asia Tenggara dan dunia internasional. Pluralisme yang dikembangkan ICIP, sekarang memiliki jaringan dari mulai Malaysia, Thailand, Filipina hingga Afghanistan.

Bagi M. Syafi'i Anwar, nilai penting dari pluralisme tidak saja mengakui keberagamaan orang lain, tanpa harus setuju, juga bukan sekadar menjadi toleran, melainkan menghormati ajaran agama orang lain. Keberagamaan orang lain itu bagian yang sangat fundamental dan inheren dengan hak asasi manusia. Konsep pluralisme lebih menuju kepada penghormatan (*respect*) kepada yang lain (*the others*). Islam adalah agama yang secara tegas memberikan pernyataan tentang pluralisme. Dalam Islam, pluralisme dilihat sebagai aturan Tuhan (*sunnatullâh*), yang tak mungkin berubah, tak bisa diingkari dan tak mungkin dilawan. Cukup banyak ayat-ayat dalam al-Qur'an yang menguraikan pandangan tentang pluralisme sebagai *sunnatullâh* yang harus diterima umat Islam. Misalnya, Syafi'i mencontohkan, konsep tentang pluralisme yang bertolak dari penciptaan manusia oleh Tuhan, yang diciptakan melalui seorang laki-laki dan seorang perempuan, serta penciptaan suku-suku, hingga negara-bangsa (*nation-state*), yang ditujukan untuk saling mengenal, memahami, dan meli-

hat perbedaan-perbedaan yang ada untuk diambil hikmah dan pelajaran darinya.[123]

Al-Qur'an menegaskan, justru perbedaan itu perlu diambil hikmahnya, agar menjadi semangat untuk mewujudkan kebaikan (*al-khayr*) di masyarakat (Q. 49: 13; Q. 5: 48). Karena itu al-Qur'an sangat menganjurkan umatnya untuk selalu memelihara persaudaraan (*ukhûwah*), tidak membenarkan sikap-sikap absolutis dan merasa paling benar sendiri, apalagi merendahkan kaum seiman hanya karena mereka punya pandangan yang berbeda (Q. 49:11).

Dalam konteks sikap Islam terhadap agama lain dan kepercayaan lain, al-Qur'an juga secara tegas mengajarkan pemahaman tentang pluralisme agama. Al-Qur'an diturunkan untuk membawa kebenaran dan mengakui eksistensi kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya, dan dapat dijadikan batu ujian atau perbandingan terhadap kitab-kitab lain yang telah turun sebelumnya. Yang paling penting adalah setiap manusia diharapkan untuk terus berlomba dalam kebajikan (*fastabiq-û 'l-khayrât*) di muka bumi (Q. 5:48). Ajaran pluralisme dalam Islam ini, tidak dimaksudkan sebagai pengakuan terhadap kebenaran semua agama.

Untuk memperkuat argumennya tersebut, Syafi'i merujuk pada pemikiran Nurcholish Madjid dalam buku *Islam, Doktrin, dan Peradaban* (1992) yang menyatakan bahwa ajaran pluralisme ini lebih dimaksudkan sebagai pengakuan bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup oleh Tuhan, de-

---

[123] M. Syafi'i Anwar, "Mengkaji Islam dan Keberagaman dengan Kearifan" dalam *Al-Wasathiyyah*, Vol. 01, No. 02, 2006, h. 10.

ngan resiko yang akan ditanggung masing-masing baik sebagai pribadi maupun kelompok.[124]

Syafi'i melihat pluralisme atau keberagaman adalah sistem nilai yang menghargai pluralitas. Dalam konteks ini, pluralisme keagamaan diletakkan sebagai sikap yang menghargai pluralitas keyakinan keagamaan orang lain sebagai bagian yang asasi dan inheren dalam diri manusia, tanpa harus mengakui kebenaran ajaran agama orang lain. Pengakuan atau penghargaan terhadap "kebenaran" agama orang lain adalah konteks "benar menurut pemeluk agama yang bersangkutan." Jadi bukan "benar menurut keyakinan saya sebagai Muslim."

Jadi, pluralisme adalah sebuah sikap, sebuah pandangan yang berupaya menghargai pandangan "*the others*". Karena itu, yang harus dikembangkan dalam kaitannya dengan pluralisme adalah suatu sikap saling menghargai dan menghormati keyakinan masing-masing.[125] Oleh karena itu bagi Syafi'i Anwar:

> Pluralisme bukan sinkretisme agama yang punya tendensi ke arah relativisme yang mengarah pada penyamaan dan pembenaran semua agama. Sebab jika dikatakan semua agama itu sama dan benar, dimensi pluralitas justru tidak jelas posisinya. Pluralisme yang benar justru mengakui perbedaan di antara agama-agama dan kesediaan untuk menerima perbedaan itu. Pluralisme justru menerima bahwa manusia punya kepercayaan yang berbeda. Ini berbeda dengan relativisme yang menolak plu-

[124] Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (ICIP: Jakarta, 2007), h. xx.

[125] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Januari 2007.

> ralitas dan tidak toleran karena menuntut agama-agama untuk melepaskan dulu keyakinan bahwa mereka benar. Mereka yang *concern* dengan pluralisme yang benar tidak pernah merelatifkan ajaran agama masing-masing. Mereka tentu mempercayai kebenaran agamanya sendiri. Jadi, meskipun iman kita berbeda, kita tetap bisa bersatu dalam nilai-nilai yang kita miliki bersama, dan lebih dari itu bisa bekerjasama dan tolong-menolong dalam masalah kemanusiaan dan penegakan keadilan serta kebenaran."[126]

Syafi'i menambahkan bahwa mereka yang melihat pluralisme dengan tafsiran subjektif dan negatif, apalagi dengan bingkai ideologisasi dan politisasi, akan mudah terjebak dalam sikap eksklusif seperti merasa paling benar sendiri (masalah *truth claim*), dan tidak menghargai mereka yang punya pandangan atau keyakinan yang berbeda (*the others*). Mereka membuat demarkasi politis yang keras antara "*minnâ*" dan "*minhum*" (kita dan mereka).

Untuk memperkuat argumentasinya Syafi'i merujuk pada pemikiran Khaled Abou el-Fadl, seorang pakar hukum Islam dan intelektual Muslim asal Kuwait yang kini mengajar di University of California, AS, dalam karyanya *The Place of Tolerance in Islam* yang menulis bahwa saat ini terdapat banyak kalangan kelompok Islam garis keras yang selalu menawarkan seperangkat referensi tekstual untuk mendukung orientasi teologis yang intoleran dan tindakan-tindakan eksklusif. Menurut Khalid Aboe el-Fadl, sebagaimana dikutip Syafi'i, mereka umumnya membaca ayat-ayat al-Qur'an secara

---

[126] *Lihat*, "Pengantar" M. Syafi'i Anwar, dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme,* h. xxi.

literal dan a-historis, dan karena itu hasilnya pun akan sampai pada kesimpulan yang eksklusif pula. Mereka menafsirkan al-Qur'an tanpa mempertimbangkan konteks sejarah dan sosiologisnya.

Cara ini, menurut Syafi'i, akan mengakibatkan mereka sering melupakan inti pokok dan maksud sebenarnya dari ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'an itu sendiri. Selain itu cara penafsiran seperti itu sering membuat para penafsirnya tidak dapat menangkap misi sesungguhnya dari teks, yang pada dasarnya selalu memberikan bimbingan nilai-nilai etika dan moral untuk manusia.[127]

Selanjutnya cara penafsiran seperti itu juga mengarah pada tindakan-tindakan simbolik yang mendorong ke arah munculnya sikap pembedaan yang keras dan kaku antara kelompok Muslim dan non-Muslim. Mereka membuat demarkasi dengan penegasan konsep "kaum Muslim" dan "kaum kafir", dan perlunya menarik garis yang tegas tentang "*Dâr al-Islâm*" (daerah Islam) dan "*Dâr al-Harb*" (daerah musuh). Pemahaman seperti ini didasarkan pada monopoli terhadap klaim kebenaran (*truth claim*) yang menegasikan kebenaran yang lain.

Dari uraian ringkas di atas sekurang-kurangnya kita dapat memosisikan M. Syafi'i Anwar dan ICIP-nya dalam diskursus pluralisme di Indonesia. Syafi'i sendiri mempunyai tipologi (yang ia buat) berkaitan dengan Islam dan isu-isu sekitar modernisasi Islam di Indonesia.[128] Merujuk pada tipologi tersebut

---

[127] M. Syafi'i Anwar, "Mengkaji Islam dan Keberagaman dengan Kearifan", h. 12-13.

[128] Menurut M. Syafi'i Anwar terdapat tiga pola reaksi cendekiawan muslim Indonesia atas modernisasi, yang *pertama* adalah *pola apologi*, namun kemudian diikuti dengan usaha *penyesuaian diri dan*

ICIP lebih cenderung pada posisi pola memberi tanggapan kreatif dengan menempuh jalan dialogis, dengan mengutamakan pendekatan intelektual dalam menanggapi modernisasi.

Pemikiran-pemikiran Syafi'i di atas berpengaruh pada wacana yang dikembangkan ICIP. Menurut Syafiq Hasyim, Deputi Direktur Eksekutif ICIP,[129] jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga lain ICIP termasuk lembaga yang cukup "kalem" dalam mempromosikan nilai-nilai sekularisme, liberalisme dan pluralisme ke masyakarat. Hal ini jelas terlihat ketika misalnya kiprah ICIP dalam mengadvokasi dan mengkampanyekan ide-ide tersebut dibandingkan dengan kiprah JIL yang lebih memilih jalur frontal terutama ketika ia (JIL) dihadapkan dengan satu pihak tertentu yang berbeda secara "ideologis".[130]

---

adaptasi terhadap proses modernisasi. Pola *kedua*, *apologi* terhadap ajaran-ajaran Islam, tapi *menolak modernisasi* yang dinilai sebagai westernisasi dan sekularisasi. Menurut mereka, kelompok ini melakukan resistensi namun secara formal saja, sebab dalam realitas kehidupan sehari-hari mereka menerima nilai-nilai Barat juga, misalnya praktik-praktik kapitalisme atau gaya hidup modern dalam skala tertentu. Terakhir pola *ketiga*, adalah *pola tanggapan yang kreatif* dengan menempuh jalan dialogis yang mengutamakan pendekatan intelektual dalam menanggapi modernisasi. Nurcholish Madjid, di mata M. Syafi'i Anwar, adalah contoh terbaik dari pola yang ketiga ini. *Lihat*, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

[129] Syafiq Hasyim adalah alumnus Universitas Leiden, Belanda, seorang ahli gender dalam Islam, menulis buku *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (Jakarta: Solstice, ICIP dan The Asia Foundation, 2006).

[130] Wawancara dengan Syafiq Hasyim, Jakarta, 13 Desember 2007. *Lihat*, Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas", h.149-176.

Syafi'i juga mempunyai pandangan tersendiri terhadap sesama lembaga yang giat mengampanyekan nilai-nilai sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia. Kritik Syafi'i sebagai sesama pendukung Islam Progresif adalah dalam melakukan dekonstruksi, lembaga yang giat mengampanyekan nilai-nilai sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia kurang diimbangi oleh perangkat metodologi yang kuat. Yang dilakukannya hanyalah dekonstruksi, tetapi tidak diiringi dengan rekonstruksi. Karena itu, bagi Syafiq Hasyim, tidak heran jika kalangan tertentu yang melakukan advokasi terhadap ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme kadang-kadang terjebak pada istilah-istilah yang berlebihan. Menurutnya, harus ada pembenahan secara internal. Dengan kata lain, diperlukan pematangan-pematangan supaya kita tidak kalah ketika tuduhan itu dibalikkan pada kita.[131]

Nah, Melalui program "Pendidikan Pluralisme dan Multikulturalisme", ICIP pernah bekerjasama dengan Badan Kerjasama Pondok Pesantren se-Indonesia (BKSPPI) menyelenggarakan program di pesantren-pesantren di Jawa Barat. Pada waktu program itu pertama kali diselenggarakan, ICIP menerima pertanyaan gencar dan bahkan kecurigaan besar dari peserta tentang adanya "agenda" tertentu dari program tersebut—yakni agenda menyebarkan virus sekularisme, liberalisme dan pluralisme di kalangan komunitas pesantren.[132]

[131] Wawancara dengan Syafiq Hasyim, Jakarta, 19 Februari 2008.

[132] *Lihat*, Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (ICIP: Jakarta, 2007), h. xx. Adian Husaini, Ketua Dewan Dakwah Indonesia (DDI), salah seorang anggota MUI, di Catatan Akhir Pekan *Suara Hidayatullah*-nya, mengajukan gugatan keras terhadap ICIP. Di dalam Catatan Akhir Pekannya berjudul "Paham Syirik Modern

ICIP menyadari betul bahwa umumnya warga pesantren menolak keras pandangan umum tentang apa yang dikenal dengan sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[133] Akan tetapi di balik penolakan tersebut ternyata terdapat potensi bagi terciptanya titik-temu. Titik-temu dimaksud adalah bahwa kalangan pesantren tidak begitu suka, bahkan fobia, dengan istilah-istilah asing tersebut (sekularisme, liberalisme dan pluralisme), namun relatif menerima ketika istilah-istilah yang terdengar kebarat-baratan itu bermetamorfosa atau dimodifikasi dalam bahasa lokal menjadi misalnya "kebangsaan", "kebebasan" dan "keragaman". Gagasan-gagasan ICIP tentang pluralisme dan atau multikulturalisme yang telah mengalami pemodifikasian menjadi keragaman atau kemajemukan dapat diterima dengan baik sejauh gagasan yang terejawantahkan dalam pelaksanaan suatu kegiatan memberikan sumbangsih nyata alias

---

Serbu Pondok Pesantren", Adian Husaini antara lain mempersoalkan terselenggaranya program "Penguatan Pemahaman Keagamaan dan Keberagamaan di Kalangan Tokoh Pesantren BKSPPI di Jawa Barat" yang diselenggarakan ICIP di Pesantren Darul Muttaqien, Parung, 1 Maret 2006. Di mata Adian Husaini ICIP adalah lembaga yang selama ini dikenal gigih menentang fatwa MUI tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme agama. Dalam jajaran tokoh liberal-pluralis di Indonesia, tulis Adian Husaini, nama Syafi'i Anwar sudah sangat masyhur. Dia termasuk penentang utama fatwa MUI tentang sekularisme, liberalisme, pluralisme dan kesesatan Ahmadiyah. *Lihat*, Adian Husaini, "Paham Syirik Modern Serbu Pondok Pesantren," Senin, 27 Maret 2006. www.hidayatullah.com. Juga Adian Husaini, "Pluralisme Agama Model ICIP," Sabtu, 10 Mei 2008. www.hidayatullah.com

[133] Ini terbukti dari hasil survei ICIP tentang isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme di lingkungan pesantren yang kemudian diterbitkan. *Lihat*, Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*, h. xx.

menguntungkan pihak-pihak yang dilibatkan dalam kegiatan tersebut. Di sini terlihat bahwa "konstituen" sudah semakin cerdas dalam menentukan sikap atas dasar pilihan rasional.

Salah satu sarana yang dipakai ICIP dalam memromosikan ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme di pesantren adalah penerbitan jurnal *Al-Wasathiyyah*, yang artinya "jalan tengah" atau "moderat". Dari namanya, menurut Syafi'i majalah ini ingin menggali lebih jauh watak atau tradisi pesantren yang mencerminkan sebuah visi dan misi yang dilandasi dengan sikap moderat dalam merespons perkembangan masalah keagamaan dan sosial politik yang ada.[134]

Sementara itu respons publik atas kerja intelektual ICIP beragam, ada yang mengapresiasi secara positif terlihat dari selalu adanya kiriman artikel dari warga pesantren yang menjadi konstituennya, namun ada juga yang mengecam penerbitan tersebut. Kecaman di antaranya datang dari MUI melalui surat pembaca yang dikirimkan ke Harian Umum *Republika* tertanggal 27 Maret 2006. Menurut Syafi'i, "Kesalahan fatal dari fatwa MUI adalah, salah satunya, menyamakan pluralisme dengan relativisme dan sinkretisme. Pandangan seperti itu tentu saja keliru. Persoalannya adalah bahwa kemudian fatwa MUI itu dikapitalisasi oleh kelompok-kelompok garis keras untuk kepentingan mereka sendiri atau, lebih tepatnya, demi kepentingan politik kelompok keagamaan tertentu."[135]

Upaya ICIP merebut ruang publik juga dilakukan melalui media internet www.icipglobal.org. Di *website* tersebut, ICIP berupaya semaksimal mungkin memfasilitasi informasi yang

---

[134] M. Syafi'i Anwar, "Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme" dalam *Al- Wasathiyyah,* Vol. 1, No. 1, Februari 2006. h. 7.

[135] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

langsung maupun tidak langsung tentang pertumbuhan dan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia—khususnya di sekitar ide-ide sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. Dengan informasi yang lengkap mengenai isu-isu ini diharapkan timbul pemahaman baru terutama bagi masyarakat Indonesia, regional maupun internasional tentang perlunya mengenal Islam Indonesia sedekat dan seobjektif mungkin, yang dari sini diharapkan terbangun kesan citra positif tentang Islam di Indonesia yang toleran.[136] Menurut Syafi'i, "keberagamaan (Islam) yang inklusif dan pluralis akan terbuka terhadap konsep Barat apa pun, sepanjang berkaitan dengan spirit agama yang menuntun umat manusia untuk berlaku adil, sebagaimana konsep hak asasi manusia (HAM) yang sudah diuniversalisasikan. Maka, pada prinsipnya, apa pun konsepnya selama sesuai dengan keadilan bisa kita terima."[137]

PERHIMPUNAN PENGEMBANGAN PESANTREN DAN MASYARAKAT (P3M)

Lembaga Islam Progresif *kelima* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis ada-

[136] Sebagai informasi *website* ICIP ini pernah diakses antara lain oleh Amartya Sen, pemenang Nobel dan penulis buku terkenal *Development as Freedom*, dan pihak Takhta Suci Vatikan di Roma. Keduanya, Amartya Sen dan Vatikan menilai bahwa *website* ICIP merupakan *website* terbaik dalam menyajikan informasi tentang pertumbuhan dan perkembangan Islam Indonesia mutakhir. Wawancara dengan Syafiq Hasyim, Jakarta, 13 Desember 2007. *Lihat*, Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas", h.149-176.

[137] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

lah Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). P3M didirikan pada 18 Mei tahun 1983 melalui jalur LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) yang waktu itu dipimpin oleh M. Dawam Rahardjo.

Awal mula kedekatan LP3ES dengan dunia pesantren terjadi pada sebuah seminar tentang partisipasi pesantren dalam pembangunan yang diselenggarakan secara bersama oleh LP3ES dan Majalah *Tempo*. Untuk pertama kalinya pesantren disebut sebagai jalur potensial bagi upaya-upaya pembangunan tingkat lokal. LP3ES kemudian memulai sebuah program penelitian mengenai pesantren dan potensinya dalam pembangunan. Yang bertanggung jawab dalam proyek tersebut adalah M. Dawam Rahardjo. Ia adalah orang LP3ES yang mengenal dunia pesantren pada era awal 1970-an, karena ia pernah menjadi santri di Pesantren Krapyak.[138]

Pembentukan P3M didasarkan pada tiga hal: *Pertama*, pesantren adalah lembaga pendidikan, dakwah dan sosial yang dianggap berpengaruh bagi perubahan masyarakat ke arah yang lebih maju baik pendidikan maupun kesejahteraan. *Kedua*, banyak pesantren yang telah terbukti dapat melaksanakan program kreativitas santri dan masyarakat seperti pengembangan ekonomi mandiri, agribisnis dan sebagainya. *Ketiga*, program pengembangan pesantren yang sudah berjalan perlu ditingkatkan kembali agar berpengaruh lebih besar bagi masyarakat. Adapun peran P3M yang diharapkan ketika didirikan adalah: *Pertama,* menampung ide dan gagasan dari

---

[138] Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 237.

pesantren dan masyarakat. *Kedua*, mengkaji permasalahan sosial dan agama serta mengolah gagasan-gagasan dari pesantren dan masyarakat untuk dijadikan program kerja. *Ketiga*, sebagai fasilitator bagi pelaksanaan pengembangan dari dan untuk pesantren/masyarakat.

Pada awal berdirinya, P3M terbuka bagi semua sub-kultur Islam di Indonesia: Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (PERSIS) dan yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dari para pendirinya, misalkan dari sekian banyak pendiri P3M, terdapat nama Abdurahman Wahid (NU), M. Dawam Rahardjo (Muhammadiyah) dan Utomo Dananjaya (Persis). Ini mengindikasikan bahwa P3M bukan hanya NU yang diwakili Gus Dur, tetapi juga Muhammadiyah yang diwakili Dawam, dan PERSIS yang diwakili Utomo Dananjaya.[139] Ketiga tokoh ini bertemu dalam diskusi-diskusi yang bertema pembaruan karena memang ketiganya mempunyai bakat mengembangkan ide-ide pembaruan Islam dan kaitannya dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Dari perhatian tersebut mereka melihat pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang dapat difungsikan sebagai penggerak masyarakat dalam membangun ekonominya secara mandiri. Jiwa generasi pembaruan Islam memang cukup mewarnai misi pendiri P3M. Misalnya kita bisa menyebut tiga sosok pendiri P3M yang terus terlibat dalam dunia pesantren,

[139] Tokoh-tokoh yang tercatat sebagai pendiri P3M ialah: KH. Yusuf Hasyim, KH. Sahal Mahfudz, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), M Dawam Rahardjo, Utomo Dananjaya, Djohan Effendi, Adi Sasono, KH. Ali Yafie, Masdar F. Mas'udi dan Tuti Alawiyah. Dari beragamnya para tokoh pendiri P3M menggambarkan bahwa P3M merupakan organisasi yang akan bergerak di banyak bidang. Selain itu P3M juga merupakan organisasi yang secara kultur didukung oleh banyak kalangan.

yaitu KH. Yusuf Hasyim,[140] KH. Abdurrahman Wahid[141] dan M Dawam Rahardjo.[142] Ketiga sosok tersebut lahir dari pesantren dan dikenal dekat sebagai tokoh Islam.

[140] KH. Yusuf Hasyim adalah putra terakhir dari pendiri Nahdlatul Ulama (NU) KH. Hasyim Asy'ari. Kultur pesantrennya kuat, wawasan kemasyarakatannya luas dan wibawanya juga tinggi. Ia lama menjadi pengasuh pondok pesantren Tebu Ireng Jombang, Jawa Timur.

[141] KH. Abdurrahman Wahid atau yang kita kenal dengan nama Gus Dur, adalah keponakan dari KH. Yusuf Hasyim. Ayahnya ialah KH. Wahid Hasyim atau kakak dari KH. Yusuf Hasyim. Dia dikenal pandai, baik di kalangan cendekiawan maupun di kalangan tokoh masyarakat pedesaan. Nalar kultur cukup kuat mewarnai pemikirannya sehingga ketika diintegrasikan dengan semangat pembaruan melahirkan pemikiran yang esensialis. Pemikirannya melampaui kelompok dan kepentingan, ukuran atau nilai yang diusungnya cukup plural sehingga hasil-hasil dari idenya dapat bermanfaat bagi semua kelompok dan golongan.

Pada masa muda, tepatnya setelah belajar di pondok pesantren dan kemudian meneruskan pendidikannya di Mesir dan Irak, Gus Dur juga aktif di organisasi NU dan kelompok diskusi. Hasil dari pengalaman berorganisasi dan intelektual Gus Dur terlihat ketika dia mendirikan ForDem (Forum Demokrasi). Gus Dur memiliki daya kritis yang kuat. Dengan wadah ForDem, ia mampu menampung aspirasi masyarakat untuk mengkritisi pemerintah Orde Baru.

Tentang peranan Gus Dur dalam politik di Indonesia, di lingkungan NU maupun ForDem, *lihat* Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance* (NY: Routledge, 1995).

[142] M Dawam Rahardjo, bukan seorang NU tetapi seorang Muhammadiyah. Pada awalnya P3M bukan hanya untuk pesantren NU saja, tetapi juga untuk pesantren-pesantren non-NU seperti PERSIS (Persatuan Islam) dan Pesantren Muhammadiyah. Dawam Rahardjo menempuh pendidikan umum dan menamatkan kesarjanaannya di Fakultas Ekonomi UGM (Universitas Gadjah Mada). Meskipun Dawam menempuh pendidikan formalnya (kesarjanaan) di bidang umum, tetapi semangat pengintegrasian pengetahuan umum dan agama cukup kuat,

P3M yang dalam tekad awal berusaha menyinergiskan antara pesantren dan masyarakat, ternyata membuahkan hasil berupa kegiatan perekonomian pesantren dan masyarakat. Selain itu, P3M juga telah terbukti membuka wawasan pesantren tentang pengetahuan non-agama, yaitu pengetahuan umum dan teknologi. Warna kemajuan itu telah mengubah stigma pesantren sebagai lembaga yang eksklusif ("kaum sarungan") menjadi lembaga pendidikan modern. Berkenaan dengan identitas Indonesia sebagai negara yang multikultur dan multiagama, P3M dituntut untuk mengembangkan wawasan pesantren dan masyarakat mengenai toleransi dan keterbukaan. Dalam perjalanan organisasinya, P3M cukup berperan mendewasakan masyarakat dalam hal pendidikan toleransi dan kebebasan beragama.

P3M memiliki strategi melakukan kritik atas paham-paham sosial dan keagamaan konvensional yang cenderung membenarkan status-quo dan kurang berpihak pada kemaslahatan rakyat banyak. Untuk itu mereka mengembangkan wacana keagamaan yang kritis-emansipatoris yang bertolak dari problem-problem kemanusiaan yang objektif dan lintas batas, untuk tujuan praksis pembebasan. P3M berusaha membangun, mendorong terjadinya proses-proses perubahan sosial, terutama di lapisan bawah, berdasar kesadaran kritis warga masyarakat sendiri. Untuk itu P3M mengadakan sarasehan (*halaqah*) dengan para kyai untuk secara kritis mendialogkan

---

termasuk ketika mencari ide pesantren dan masyarakat dalam proses pembentukan P3M. Hal ini tampak karena Dawam Rahardjo sempat mengenyam pendidikan di pesantren Krapyak, Yogyakarta meskipun pada usia sekolah dasar. *Lihat*, Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, 9 Januari 2008.

pesan-pesan keagamaan di satu pihak dengan realitas sosial empiris di pihak lain. P3M melakukan pendidikan dan pelatihan tenaga-tenaga muda untuk memfasilitasi kerja-kerja perubahan dan pengembangan masyarakat akar rumput. Sementara itu P3M juga menyebarkan informasi kepada masyarakat luas melalui media massa.[143]

Menurut Zuhairi Misrawi—Direktur Program P3M—selain mendorong pengintegrasian pengetahuan agama dengan umum, P3M juga memberi pelatihan tentang pentingnya membangun jiwa organisatoris dan wirausaha. Perkembangan pesantren dari yang tadinya hanya sekadar lembaga pendidikan agama menjadi lembaga pemberdayaan santri dan masyarakat dalam kemandirian hidup (ekonomi) mulai terlihat pada tahun 1990-an. P3M cukup berperan mendukung program pemberdayaan pesantren, yang melibatkan pemerintah, para dermawan dan masyarakat.[144]

Di samping pemberdayaan pesantren, P3M juga menyelenggarakan pemberdayaan perempuan guna menumbuh kembangkan kreativitas baik keilmuan maupun keterampilan. Pemberdayaan perempuan yang disoroti P3M lebih menekankan jalan tengah. Di satu sisi perempuan sebagaimana dalam Islam adalah sebagai pendamping kaum laki-laki dalam mem-

---

[143] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (CSIS: Jakarta, 2007), h. 219-220.

[144] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, 3 Desember 2007. *Lihat*, Umar Hamdani, "P3M: Mengubah Citra Pesantren" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*, h. 120-148. Lihat juga, Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 163.

bina rumah tangga, tapi di sisi lain perempuan juga mempunyai hak untuk mengembangkan kreativitasnya. Pemberdayaan itu dimaksudkan untuk membuka wawasan dan pengalaman perempuan karena pada dasarnya kaum perempuan dan laki-laki memiliki potensi, hak dan kewajiban yang sama.[145]

Sebagai sebuah organisasi yang lahir dari kultur NU, P3M mengalami perkembangan signifikan dalam hal pemahaman pluralisme. Pemahaman pluralisme di P3M berbeda dengan pandangan MUI. MUI mengartikan pluralisme sebagai penyamaan agama sehingga MUI mengharamkan pluralisme. P3M memahami pluralisme sebagai hukum yang tidak bisa ditolak keberadaannya dalam kenyataan hidup. Pluralisme adalah merayakan dan mengelola keberbedaan.[146]

P3M dikenal sebagai lembaga kultur keagamaan yang terbuka. Kesan itu muncul karena P3M yang kebetulan berkultur NU menghendaki dakwah yang berlandaskan pada kesadaran berbudaya dan memahami perbedaan dalam segala bidang di tengah-tengah masyarakat. Walaupun dalam kenyataannya ketika P3M mengadakan halaqah tentang pluralisme, masih mendapatkan tantangan dari pihak pesantren tertentu karena menganggap bahwa pluralisme adalah produk Barat.[147]

---

[145] Program gender di P3M ini menghasilkan sebuah buku pertama di Indonesia mengenai Islam dan gender yang ditulis oleh Masdar F. Mas'udi, dan telah mempengaruhi juga wacana Islam dan gender di Malaysia. *Lihat* Masdar F. Mas'udi, *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2002).

[146] Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: P3M-Fitra, 2008), h. 204-215.

[147] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, 3 Desember 2007. *Lihat*, Umar Hamdani, "P3M: Mengubah Citra Pesantren" dalam *Pluralisme*

Mengenai permasalahan konflik agama, P3M menyatakan bahwa itu diakibatkan oleh ketidakpahaman umat atas makna perbedaan. Selain itu, bisa juga diakibatkan oleh faktor kesenjangan sosial dan kecurigaan yang berlebihan. Bahkan yang lebih mengerikan adalah adanya kelompok yang berkepentingan dengan konflik-konflik itu. Permasalahan konflik agama bukan permasalahan teologis, artinya bahwa agama mana pun tidak mungkin mengajarkan kekerasan atau pembunuhan. Permasalahan konflik agama murni bersifat sosiologis yang dipengaruhi oleh kepentingan dan kecurigaan yang berlebihan.[148]

Dalam pandangan Masdar F. Mas'udi, Direktur P3M, pluralisme pada dasarnya adalah pengakuan atas hak-hak dasar setiap manusia, tanpa membedakan latar belakang primordial apa pun, baik etnis, warna kulit, agama, gender, dan sebagainya. Secara umum, sebagaimana termaktub dalam konstitusi dan ketentuan hukum serta perundang-undangan lain, prinsip tersebut, menurut Masdar, telah mendapatkan pengakuan resmi di Indonesia. "Bahwa dalam pelaksanaannya di lapangan, bahkan mungkin juga di beberapa peraturan teknis pelaksanaan masih ada kesenjangan, maka itulah kekurangan yang perlu terus-menerus dikritisi dan disempurnakan". Dalam memandang adanya perbedaan suku, ras maupun agama, Masdar mengatakan:

> Saya termasuk yang tidak percaya bahwa perbedaan suku, ras dan agama *an sich* merupakan masalah, apalagi memandangnya sebagai sumber kezaliman di antara sesama umat manusia. Me-

---

dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga, h. 120-148.

[148] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, 3 Desember 2007.

> mercayai hal itu, sama saja dengan menuduh Tuhan sebagai zalim dan penyengsara umat-Nya. Analisa seperti itu secara praktis juga tidak memberikan kegunaan apa-apa selain rekomendasi yang tidak masuk akal... Oleh karena itu, pikiran yang selalu mengaitkan konflik-konflik sosial dengan faktor-faktor SARA sebagai faktor yang *given* adalah superfisial dan tidak memberikan kegunaan apa-apa.[149]

P3M berpendapat bahwa pluralisme bukan memandang semua agama sama, karena masing-masing pemeluk agama akan merasa tersinggung perasaannya jika disamakan begitu saja agamanya. Dalam keberagamaan ada ruang-ruang privat yang tidak bisa disentuh oleh agama lain. Pluralisme agama bukan berarti menyamaratakan agama tetapi menjalankan pemahaman bahwa agama yang satu harus mengakui realitas agama lain, dan itu pun bukan dalam rangka meyakini tetapi mengakui keberadaannya. Kalau pemahaman itu dibangun, kenapa harus ada konflik agama? Jawabannya—menurut Zuhairi—karena masyarakat kita masih awam dalam pemahaman tentang keberagaman. Di samping itu, kepentingan politik kadang mengganggu keberagaman.

Melihat progresivitas Islam yang dikembangkan NU, P3M juga tidak jauh berbeda dengan NU dalam memahami pluralisme atau toleransi. Dengan demikian, P3M merancang program mengenai pemahaman pluralisme dan toleransi dalam bentuk *workshop* atau seminar. Dalam menjalankan program ini, P3M banyak mendapatkan tantangan. Tantangannya adalah kurang

---

[149] Masdar F. Mas'udi, "Membangun Damai di Tengah Pluralisme Agama di Indonesia" dalam Ahmad Suaedy dan Rumadi (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 73.

mendapat respons positif dari lingkungan pondok pesantren atas tema yang dikembangkan P3M mengenai pluralisme dan toleransi. P3M menganggap wajar karena pengajaran yang berlangsung di pesantren masih berputar di sekitar *'ubudiyah* (masalah keagamaan). Sementara hal-hal yang menyangkut aspek sosial dan kenegaraan masih sangat minim.

Resistensi pesantren terhadap pluralisme bisa jadi karena pengaruh fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme, karena diyakini paham pluralisme itu menganggap semua agama sama. Menurut Masdar, fatwa MUI tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme terasa sekali tidak didahului oleh proses *tashawwur* (diskursus) secara jernih dan objektif, bagaimana konsep yang telah mendunia itu didefinisikan. Apa yang dilakukan MUI, menurut Masdar, dalam proses pembahasannya yang begitu singkat, adalah *tashawwur* karikatural yang mem-*blow-up* dimensi-dimensi tertentu yang sesungguhnya tidak termasuk komponen utama definisi akan tetapi rentan jadi sasaran tembak orang-orang yang sejak semula sudah punya agenda untuk mendelegitimasikannya. Dengan kata lain, *tashawwur* yang dilakukan lebih merupakan *tashawwur* imajiner yang dibimbing oleh prasangka dan curiga. *Tashawwur* seperti itu sudah tidak memenuhi kelayakan untuk menjadi basis sebuah fatwa apa pun.[150]

Dalam pandangan Masdar, kita harus rendah hati untuk tidak menghukum orang lain sebagai orang yang sesat. Kalau ada orang yang keyakinannya bermasalah menurut kita, satu-satunya pendekatan adalah *da'wah bi al-hikmah,* tidak

---

[150] Masdar F. Mas'udi, "Tentang MUI dan Fatwa Kontroversialnya" dalam Ahmad Suaedy dan Rumadi (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. 132

ada cara lain. *Da'wah bi al-hikmah, maw'izhah hasanah* dan kalau perlu ada perdebatan ya *jâdilhum bi al-latî hiya ahsan*. Kalau melebihi *mujâdalah bi al-latî hiya ahsan* berarti telah melanggar etika al-Qur'an sendiri dalam memperlakukan orang yang berbeda pendapat.

Oleh karena itu menurut Masdar, "Kalau kita menghukum orang lain sesat dan boleh dihancurkan, tentu yang lebih sesat adalah orang yang agamanya berbeda dengan kita. Ahmadiyah meskipun dipandang sebagai penyimpangan tetapi mereka masih mengakui syahadat (*syahâdah*). Kalau kita menghukumi Ahmadiyah sesat, tentu kita harus konsisten untuk menghancurkan agama selain Islam, karena mereka 'lebih sesat' daripada Ahmadiyah". Masdar ingin mengemukakan bahwa logika MUI sama sekali tidak masuk akal.

Berbicara tentang kebebasan beragama, Masdar meyakini bahwa kebebasan adalah *pertama-tama*, ia tidak melanggar keyakinan yang kita anut. *Kedua*, tidak bertentangan dengan kebebasan orang lain. *Ketiga*, apakah yang kita lakukan ini mempertinggi martabat kita atau tidak. Hal ini penting supaya kita tidak mengartikan kebebasan sebagai cara hidup anarkis. Inilah sesungguhnya menurut Masdar maksud lain dari liberalisme dalam arti meyakini apa yang dianggap benar, sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan agama. Karena menurut Masdar bila melanggar apa yang sudah pasti dalam agama, sebenarnya sudah mengkhianati keyakinan dan diri kita sendiri.[151]

Sementara itu, menurut Zuhairi, sebesar apa pun MUI mengeluarkan fatwa, tidak akan mampu memberangus keragaman yang ada di masyarakat. Karenanya, tidak ada pilihan

[151] Wawancara dengan Masdar F. Mas'udi, 24 Januari 2008.

lain bagi MUI kecuali harus menerima fakta keragaman itu sendiri dan menjadikan keberagaman itu sebagai energi positif untuk membangun kebersamaan. Untuk membangun pluralisme, pada akhirnya dibutuhkan HAM, yakni bagaimana melihat setiap orang bukan berdasarkan kelompoknya, tapi berdasarkan hak-hak individualnya.

Zuhairi melihat bahwa tantangan yang paling berat dalam pluralisme, apabila keragaman ini tidak bisa ditemui sebagai alternatif untuk membangun kebersamaan. "Harus diakui, fatwa MUI itu menjadi salah satu bolduser atau entitas yang merusak terhadap kebhinnekaan yang sudah ada pada bangsa ini. Singkatnya, fatwa MUI telah membunuh khazanah pluralisme atau keragaman yang ada pada bangsa ini".

Zuhairi juga menegaskan bahwa fatwa sesat MUI juga menjadi ancaman bagi liberalisme, karena dia mengontrol atau mengawasi pandangan-pandangan keagamaan yang muncul dalam masyarakat. Bahkan, tak sekadar mengawasi tetapi juga memutuskan baik-buruk dan halal-haram. Dan ini dapat menjadi ancaman serius bagi liberalisme. Kebebasan, demikian Zuhairi, merupakan salah satu anugerah terbaik yang diberikan Tuhan kepada umat manusia. Kita bebas beragama atau tidak beragama, berdosa atau tidak berdosa, dan lainnya. Sebagai anugerah Tuhan, kebebasan harus diformulasikan untuk membangun kehidupan yang lebih baik sesuai cita-cita kemanusiaan.

Zuhairi secara tegas mengatakan:

> ...kita tidak perlu sebuah institusi seperti MUI untuk mengontrol kelompok keagamaan. Karena, kelompok seperti itu menjadi ancaman serius bagi lahirnya gagasan-gagasan kreatif di

> Indonesia. Peran yang dilakukan oleh MUI adalah satu bukti yang cukup kuat bahwa bangsa ini harus bersiap-siap untuk tidak akan melahirkan ijtihad-ijtihad pemikiran baru. Tentu saja pengharaman liberalisme juga harus dibayar mahal, yaitu matinya kreativitas dalam pemikiran Islam, yang terjadi adalah taklid.[152]

Lebih jauh Zuhairi mengatakan bahwa untuk meniadakan intervensi agama terhadap negara diperlukan sekularisme. Menurutnya, sekularisme adalah pemisahan antara agama dan negara. Sebagai paradigma filsafat politik, sejauh ini, sekularisme merupakan paradigma terbaik. Dia tidak lahir dari ruang hampa, melainkan hasil pergulatan dinamis antara realitas politik dengan institusi keagamaan. Karenanya, tidak ada salahnya jika negara-negara Muslim menjadikan sekularisasi sebagai upaya untuk keluar dari determinasi sejarah yang destruktif (berdarah-darah). Sebagaimana tercatat dalam sejarah, pergantian kekuasaan di masa kekhalifahan sebagian besar terjadi dengan cara yang sangat tragis. Para khalifah wafat dengan cara yang tidak terhormat, karena mereka mencapai kekuasaan tersebut menggunakan kekuatan agama. Inilah yang dikhawatirkan oleh Zuhairi, bahwa fenomena maraknya penegakan syariat Islam di Indonesia dikatakannya sebagai salah satu bentuk kegagalan sekularisme.

Menanggapi hal itu, Zuhairi mengatakan:

> Fenomena formalisasi syariat Islam mencerminkan kian menyeruaknya paradigma politik Islam *(fikih siyâsah)* yang dibangun di atas mimpi-mimpi surgawi. Di mana, berpolitik dalam

---

[152] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, 3 Desember 2007.

> konteks ini bermakna menjalankan perintah Allah, untuk selanjutnya mendapatkan imbalan *(reward)* berupa surga. Mimpi surgawi ini, saya kira ide yang *absurd* dalam berpolitik, yang kini sudah tidak relevan. Karena itu, wacana dekonstruksi paradigma politik Islam klasik, menjadi salah satu proposal yang harus kita kedepankan di masa yang akan datang. Di masa yang akan datang, kita harus mengedepankan perjuangan agar sekularisme dipahami sebagai solusi untuk memisahkan kecenderungan-kecenderungan politis yang ada dalam institusi-institusi keagamaan. Kalau institusi keagamaan di Indonesia masih mempunyai syahwat politik praktis, maka sekularisme akan gagal.[153]

Berkaitan dengan fatwa MUI, Masdar mengatakan:

> Khusus tentang fatwa sesat terhadap paham atau aliran yang tidak sesuai dengan keyakinan sendiri, ada baiknya kita renungkan firman Allah sebagai berikut: "*sesungguhnya Allah yang lebih tahu siapa yang tersesat dari jalannya dan siapa yang berpetunjuk*" (Q. 53: 30; 16:125; 68:7). Tetapi jika ada orang yang merasa setara dengan Tuhan dan mengklaim memfatwakan orang lain sesat. Pemikiran itu terserah saja, akan tetapi hal itu sama sekali tidak bisa diacuh oleh aparat publik (penegak hukum) untuk mengambil kekerasan atas nama negara. Karena satu prinsip negara adalah lembaga publik milik orang banyak (bangsa). Ia tidak boleh menjadi alat keyakinan tertentu untuk mendukung dirinya dan menghancurkan lawannya.[154]

---

[153] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, *Ibid*.

[154] Masdar F. Mas'udi, "Tentang MUI dan Fatwa Kontroversialnya" dalam Ahmad Suaedy dan Rumadi (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. 133.

Menurut Masdar, jika negara dipaksa untuk menegakkan nilai-nilai yang bersifat eksklusif ini, akhirnya bisa membuat kacau. Karena kita dianggap telah meng-*ghashb* (membajak) ruang milik bersama hanya untuk kepentingan kelompok sendiri. Itu tidak boleh. Upaya P3M dalam mendiseminasi pemahaman tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme di pondok pesantren lambat laun mengalami perkembangan. Untuk menyebarkan gagasan-gagasannya, P3M menerbitkan majalah seperti *Halqah*. Majalah *Halqah* terbit sejak tahun 1997 ke ribuan pesantren jaringan P3M. Salah satu tujuannya adalah menyebarkan gagasan demokrasi dan pluralisme.

Dari P3M ini muncul program "Jaringan Islam Emansipatoris" yang mengemban misi pemberdayaan pesantren dan masyarakat. Pemikiran Islam emansipatoris menawarkan paradigma keberagamaan yang menjadikan pencarian solusi atas problem kemanusiaan dalam kehidupan riil sebagai komitmen utama agama. Tafsir emansipatoris tidak berawal dari dan berakhir pada teks, melainkan berangkat dari dan kembali kepada realitas. Teks suci berfungsi sebagai sinaran dalam mengatasi problem kemanusiaan. Paradigma Islam emansipatoris berupaya mengatasi kontradiksi internal paradigma tekstualis.

Sepanjang tahun 2004-2006, P3M lewat program "Jaringan Islam Emansipatoris"-nya melaksanakan Pendidikan Islam Emansipatoris, bekerja sama dengan IAIN se-Indonesia dengan materi-materi seperti metodologi al-Qur'an, hermeneutika, teologi pembebasan dan analisa sosial. Kegiatan ini telah melahirkan kader-kader kampus yang sadar akan wacana-wacana keislaman yang membebaskan dan berpar-

tisipasi aktif dalam gerakan pembebasan di lingkungan masing-masing.[155]

Konsep pemikiran emansipatoris juga dikembangkan melalui paradigma pemikir Barat Kritis, antaranya Jurgen Habermas tentang teori kritis dan paradigma komunikasi. Teori kritis Habermas tentang rasio manusia, digunakan bagi pencerahan rasio manusia untuk membebaskan dirinya dari mitos, sebagai upaya pencerahan yang pada dasarnya adalah proses emansipatoris bagi segala bentuk dogma dan ideologi. Secara aplikatif, teori kritis Habermas ini dijadikan sebagai konsep dasar P3M dalam mengupayakan kebebasan berpikir, bagi upaya membebaskan diri dari konsep dogmatis.

Menurut Masdar F. Mas'udi, pemikiran itu dirumuskan sejak tahun 1990-an. Konstruk Islam emansipatoris berangkat dari visi untuk mewujudkan kehidupan masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan *(al-'adâlah),* kemerdekaan *(al-hurriyah),* demokrasi *(al-syûrâ),* persamaan *(al-musâwah),* serta persaudaraan *(al-ukhûwah),* semata-mata karena mereka manusia, makhluk Allah, dan khalifah-Nya.[156]

Terdapat tiga hal yang dikembangkan P3M lewat program Islam Emansipatoris, khususnya dalam tataran praktik diskursif untuk menata kembali model keberagamaan masyarakat. *Pertama*, Islam emansipatoris ingin memberikan perspektif baru terhadap teks. Islam emansipatoris mencoba melihat teks

[155] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, h. 220-221.

[156] Wawancara dengan Masdar F. Mas'udi, 07 April 2005. *Lihat*, Umar Hamdani, "P3M: Mengubah Citra Pesantren" dalam " dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*, h. 120-148.

dari kacamata problem kemanusiaan, karena pada dasarnya, teks lahir dari situasi sosio-kultural pada zamannya. *Kedua*, Islam emansipatoris menempatkan manusia sebagai subjek penafsiran keagamaan. Hal ini memperpendek jarak antara teks dan realitas. Teks selama ini dijadikan dasar pijakan untuk memahami realitas. Akibatnya, teks dianggap kehilangan semangat transformatifnya, dan dampak yang lebih buruk adalah teks berjarak dengan realitas. *Ketiga*, Islam emansipatoris mempunyai perhatian terhadap persoalan kemanusiaan ketimbang melulu pada persoalan-persoalan teologis. Islam emansipatoris ingin mengalihkan perhatian agama dan persoalan langit *(teosentrisme)* menuju persoalan riil yang dihadapi manusia *(antroposentrisme)*. Penekanannya adalah pada aspek praksis, sehingga agama tidak hanya dipahami sebagai ritualitas melainkan sebagai pembebasan masyarakat dari segala penindasan.[157]

Masdar F. Mas'udi melihat perlunya agenda tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang memiliki visi emansipatoris, tafsir yang memberikan kerangka pembebasan kepada masyarakat untuk memenuhi hak-hak asasinya. Paradigma tafsir emansipatoris, dalam telaah Masdar, adalah tafsir dengan komitmen pada problem kemanusiaan, bukan pada teks suci. Teks tidak dipahami sebagai undang-undang, melainkan sebagai sinar pembebasan. Pada teoretisasi perubahan, tafsir emansipatoris akan didefinisikan sebagai landasan bagi misi tafsir emansipatoris berupa aksi pembebasan. Secara integral, tafsir emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai wahana pembebasan. Karena re-

---

[157] Verry Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), h. 75-77.

alitas tidak hanya didominasi wacana, melainkan juga dominasi yang bersifat riil dan materiil.

Dengan demikian, seluruh program pluralisme P3M bertujuan untuk melakukan transformasi sosial melalui gagasan pemikiran dan gerakan—yang biasa disebut—"kiri kritis" seperti yang telah dilakukan oleh para pemikir Islam Progresif seperti Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Mohammad Arkoun, Farid Esack dan pemikir kiri lainnya. P3M berupaya melakukan dekonstruksi tradisi untuk kemudian melakukan "rekonstruksi atas dekonstruksi" itu. Dari paradigma emansipatoris P3M inilah—sebagai respons atas fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme—pada 2006 sampai sekarang, P3M mengembangkan program training untuk pesantren tentang fikih *tasammuh* (fikih toleransi), yang berisikan dasar-dasar tentang pluralisme dalam Islam, yang kemudian dilanjutkan dengan program yang disebut training "*Interfaith Solidarity for Poverty Reduction*" (Kerjasama Antaragama untuk Pengentasan Kemiskinan). Dari program ini sampai sekarang telah dilatih 250 kiai muda progresif yang mempunyai perhatian pada isu pluralisme dan transformasi sosial. Di samping itu P3M juga telah melaksanakan diskusi publik tentang isu-isu di sekitar sekularisme, liberalisme dan pluralisme di seluruh Indonesia.

THE WAHID INSTITUTE

Lembaga Islam Progresif *keenam* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah The Wahid Institute (TWI). TWI mengambil nama

dari Abdurrahman Wahid, mantan presiden RI keempat dan pemikir Islam Indonesia terkemuka. TWI berdiri pada tanggal 7 September 2004. Meski demikian pergulatan ide, penyelenggaraan kegiatan dan pengurusan administrasi di pemerintah telah dirintis kurang lebih satu tahun sebelumnya.[158] Misi TWI adalah meneruskan apa yang selama ini Abdurrahman Wahid (Gus Dur) perjuangkan—bahkan mungkin akan muncul pemikiran-pemikiran Islam yang lebih progresif, mengingat pengelola TWI adalah para intelektual muda NU yang sangat produktif dalam pemikiran Islam Progresif, seperti Ahmad Suaedy, Rumadi, dan Abdul Moqsith Ghazali.[159] Persiapan-persiapan pendirian TWI sudah dilakukan sejak diluncurkannya website Abdurrahman Wahid, www.gusdur.net pada 17 Agustus 2001, peluncuran buku birografi Gus Dur karya Greg Barton versi bahasa Indonesia, dan website pribadi Gus Dur versi Inggris pada 3 Juli 2003.

---

[158] http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/12/40/

[159] http://www.wikipediaindonesia. TWI sangat menyadari peranannya sebagai organisasi yang memperjuangkan gagasan Islam Progresif dan juga sadar tempat mereka di tengah lembaga-lembaga Islam lain yang juga memperjuangkan Islam Progresif. *Lihat* Ahmad Suaedy, "Gerakan Muslim Progresif di Indonesia: Beberapa Kesimpulan Sementara dari Lapangan", dalam www.wahidinstitute.org. Ahmad Suaedy adalah intelektual Islam Indonesia yang sangat berpengalaman memahami isu-isu Islam kontemporer; Dr. Rumadi, pengajar UIN Syarif Hidayatullah, penulis banyak isu kebebasan beragama; Dr. Abdul Moqsith Ghazali, pengajar Universitas Parmadina, seorang ahli pembaruan fikih di Indonesia; Rumadi telah menulis disertasi di UIN Jakarta tentang pemikiran generasi muda NU yang ia sebut "post-tradisionalisme", dan Moqsith telah menulis disertasi di UIN Jakarta tentang pluralisme.

Menurut Yenny Wahid—Direktur TWI—dalam acara peresmian The Wahid Institute yang diselenggarakan di Hotel Four Seasons, Jakarta, tujuan TWI sejalan dengan visi Gus Dur, yaitu membangun pemikiran Islam moderat dan progresif, yang mendorong terciptanya demokrasi, pluralisme agama, multikulturalisme dan toleransi di kalangan kaum Muslim Indonesia. Salah satu program TWI, menurut Yenny, antara lain mengampanyekan pemikiran Islam yang menghargai pluralitas dan demokrasi. Selain itu melalui program pendidikan, TWI akan mendidik kiai-kiai muda yang ada di desa berdasarkan visi Gus Dur.[160] Misi TWI adalah menyebarkan gagasan Islam Progresif yang mengedepankan toleransi dan saling pengertian di masyarakat Dunia Islam dan Barat. TWI juga membangun dialog di antara pemimpin agama-agama dan tokoh-tokoh politik di Dunia Islam dan Barat. Oleh karena TWI mengembangkan ide-ide Abdurrahman Wahid, maka pengembangan paham sekularisme, liberalisme, dan pluralisme mendapatkan tempat penting.

Untuk merealisasikan gagasan-gagasan tersebut, TWI mempunyai banyak program, di antaranya: *Pertama*, kampanye Islam, pluralisme dan demokrasi. TWI memfasilitasi komunikasi dan kerjasama antara intelektual Muslim dengan non-Muslim yang berminat terhadap perkembangan Islam dan masyarakat Muslim, juga agama-agama dan kepercaya-

[160] http://www.wikipediaindonesia. Visi Gus Dur mutakhir yang diimplementasikan TWI, diantaranya termuat dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokratis* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Juga, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

an, melalui penerbitan *website*, menyelenggarakan diskusi dan konferensi Islam dan isu-isu strategis secara berkala;

Kedua, penerbitan dan perpustakaan. TWI mendorong tersosialisasi dan terpublikasikannya gagasan-gagasan yang mendukung kampanye Islam, pluralisme dan demokrasi;[161]

Ketiga, *capacity building* untuk Jaringan Islam Progresif. TWI melakukan pemetaaan gerakan Islam untuk mendapatkan gambaran yang lengkap mengenai unsur-unsur terpenting dalam *civil Islam* di Indonesia;

Keempat, pendidikan. Memberi kesempatan kepada generasi muda dari seluruh Indonesia untuk mengikuti belajar bersama tentang pemikiran dan gerakan Islam Progresif yang dipersiapkan oleh TWI.

Berbagai program ini dimaksudkan untuk merancang bagaimana mengeskplorasi tradisi sosial dan kerjasama publik yang sudah lama mapan bisa memberikan suatu "modal sosial" bagi stabilitas dan demokrasi. Mengingat bangsa Indonesia adalah salah satu negara paling majemuk di dunia, "Kesadaran akan keanekaragaman kultural ada pada banyak orang dan hampir universal di kalangan masyarakat Indonesia".[162]

---

[161] http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/12/40/

[162] Meskipun pada kenyataannya bahwa komunitas keagamaan paling besar adalah Islam, baik secara etnis, suku, bahasa, sebenarnya budaya kaum Muslim adalah entitas yang sangat heterogen. Ini menandakan bahwa secara umum mayoritas orang Islam tahu dan meyakini bahwa keyakinan dan keimanan mereka tidaklah akan terdistorsi dan luntur oleh berbagai perbedaan simbolik tersebut. Islam Indonesia secara alamiah menerima pluralisme, termasuk serapan-serapan budaya lokal sebagai akibat dialog yang sadar. Bahkan ketika para pendiri bangsa (*founding fathers*) mendeklarasikan *nation state* Indonesia de-

Untuk mendukung dan memperkuat berbagai program tersebut, TWI bersama para pemikir, aktivis dan tokoh Islam di daerah-daerah membangun jaringan bersama. TWI memfasilitasi pertemuan antarsimpul jaringan untuk merefleksikan situasi dan tantangan mutakhir serta respons yang diperlukan atas perkembangan mutakhir.[163] Munculnya TWI telah mendorong perubahan cara pandang berbangsa yang cenderung monolitik dan eksklusif, dan meneguhkan komitmen agama sebagai kompas arah perubahan masyarakat menuju keberagamaan yang inklusif-pluralis.

Munculnya gerakan keagamaan yang lebih banyak dicatat sebagai kelompok yang tidak pernah berhenti memperjuangkan masuknya ideologi Islam secara formal dalam kehidupan bernegara dan melawan sistem pemerintahan sekular, menjadi isu yang paling banyak menyita perhatian—setidaknya pasca runtuhnya rezim Orde Baru. Islam, menurut gerakan ini memiliki saham paling besar dalam mendirikan dan membangun negara ini, karenanya wajar jika Islam harusnya memperoleh proporsi paling besar dalam menentukan arah dan tujuan ber-

---

ngan landasan "*Bhinneka Tunggal Ika*", alih-alih menolak, sebagian besar kelompok masyarakat sipil berbasis Islam justru mempertegasnya. *Lihat*, M. Subhi Azhari, "Islam, Demokrasi dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini "Diam"," Paper Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia, diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

[163] Hasil dari pertemuan tersebut diterbitkan dalam website www.wahidinstitute.org yang bisa diakses oleh seluruh anggota jaringan maupun pengunjung umum. Simpul jaringan juga berfungsi sebagai pelaksana program yang disusun bersama seperti *talk show* di daerah di mana mereka tinggal.

bangsa. Karenanya penerapan formalisasi syariat Islam dalam kehidupan politik dan bernegara—menurut mereka—merupakan sebuah keniscayaan, baik dalam tataran nasional maupun internasional, sebagaimana termuat dalam paradigma gerakan Islam semacam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dengan gagasan *Khilâfah Islâmiyah*-nya.

Ahmad Suaedy, Direktur Eksekutif TWI meyakini bahwa semua ekspresi Islam di seluruh dunia, termasuk di Arab Saudi, tidak dapat dipisahkan dengan budaya dan tradisi lokal daerah atau negara. Karena itu, Islam yang ada di Timur Tengah merupakan ekspresi Islam yang lekat dengan budaya Arab. Munculnya Islam dengan ekspresi yang penuh kekerasan sehingga dicap sebagai Islam Radikal, juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh radikalisme yang muncul di setiap negara. Kerasnya citra Islam di Afganistan, Irak dan Palestina tidak terlepas dari konflik yang terus-menerus mendera kedua wilayah itu. Ekspresi Islam Indonesia sendiri cukup beragam. Nilai-nilai Islam di Indonesia berpadu dengan tradisi lokal, sehingga melahirkan corak Islam yang khas pada setiap suku bangsa.[164]

Menanggapi corak keberagamaan Islam Indonesia yang dinilai eksklusif, skripturalis dan tekstualis, sehingga memunculkan ekspresi Islam yang lekat dengan kekerasan—seperti fenomena munculnya FPI, MMI, Laskar Jihad dan sejenisnya—menurut Suaedy, hal itu dikarenakan perkembangan pemikiran di Indonesia mengabaikan ide multikulturalisme dan pluralisme.

Sementara Rumadi, Pemimpin Redaksi "Monthly Report on Religious Issues" TWI menegaskan bahwa sepanjang tahun 2008, banyak sekali peristiwa-peristiwa keagamaan yang

[164] M Zaid Wahyudi, "Ahmad Suaedy dan Ekspresi Islam Indonesia", *Lihat*, http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/690/48/

mengganggu jaminan kebebasan beragama. Berbagai peristiwa itu menunjukkan, masyarakat kita belum menunjukkan sikap toleran dan dewasa dalam merespons isu-isu keagamaan. Di pihak lain, pemerintah dengan segala aparatusnya sebagai penjamin kebebasan beragama sering bersikap ambivalen antara menegakkan hukum dan mengikuti selera massa dan elit agama tertentu. Bila kondisi tidak berubah, menurut Rumadi bukan tidak mungkin eskalasi kasus akan meningkat baik dari sisi kuantitas maupun kualitas. Kondisi demikian tentu akan semakin memperburuk citra penegakan HAM di Indonesia.[165] Dalam catatan Rumadi—seperti terungkap dalam penelitiannya di TWI—setidaknya, sepanjang tahun 2007-2008, ada dua isu besar yang layak diangkat, yaitu soal tempat ibadah dan aliran sesat.

Pertama, kasus tempat ibadah. Peristiwa tentang tempat ibadah termasuk kasus yang terjadi hampir setiap saat. Model kasusnya juga sangat beragam, mulai dari menghambat perizinan, penutupan paksa tempat ibadah yang dianggap liar, sampai pada tindak kekerasan.

Kedua, isu aliran sesat. Isu ini sebenarnya juga bukan isu baru. Sebelum 2007, isu aliran sesat sudah muncul, bahkan tindakan kekerasan terhadap kelompok yang dianggap sesat

---

[165] Problem kebebasan beragama ini sangat disadari oleh TWI, dan telah diuraikan dalam terbitan TWI, Ahmad Sueady, dkk (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007). Keprihatinan yang sama juga terungkap dalam Bonar Tigor Naipospos, dkk (ed), *Tunduk pada Penghakiman Massa: Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan—Laporan Kebebasan Beragama & Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007* (Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace, 2007).

juga sering terjadi. Pemerintah juga belum melakukan tindakan signifikan untuk memberi perlindungan terhadap korban kekerasan akibat divonis sesat.[166]

Dalam kasus penyesatan terhadap aliran keagamaan di berbagai daerah, menurut Rumadi, MUI dalam berbagai tingkatan senantiasa menjadi aktor utamanya. Hampir tidak ada kasus penyesatan yang tidak melibatkan MUI. Kecenderungan MUI menjadi "polisi agama" menguat di mana-mana. Hal ini menandai dua hal sekaligus. Di satu sisi hal ini bisa dibaca sebagai pertanda bahwa MUI menjadi institusi keagamaan yang semakin "bergigi", dan di sisi lain hal ini juga pertanda menguatnya kelompok intoleran dalam MUI.[167]

Bahkan sikap salah seorang ketua MUI, yaitu KH. Ma'ruf Amin, yang menyatakan ia optimis Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) akan mendukung MUI terkait dengan larangan gerakan Ahmadiyah Indonesia, dirasakan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai sikap tidak bertanggung jawab.[168]

---

[166] Menurut Rumadi, dalam berbagai forum evaluasi dan laporan kebebasan beragama/berkeyakinan atau FoRB di Indonesia tahun 2007 dapat disimpulkan, perkembangan FoRB 2007 dinilai buruk. Buruknya tingkat FoRB sepanjang tahun ini bukan semata-mata terletak pada jaminan konstitusi dan undang-undang, tetapi justru pada tingkat implementasi. *Lihat*, Rumadi, "Refleksi Akhir Tahun 2007: Wajah Keberagamaan Kita" dalam http://www.wahidinstitute.org. Juga, Rumadi, "Arus Utama Kebebasan Beragama", http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/628/52/

[167] Rumadi, "Refleksi Akhir Tahun 2007: Wajah Keberagamaan Kita".

[168] Abdurrahman Wahid, "Lain Zaman Lain Pendekatan" dalam Ahmad Suaedy, et.al. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute: 2006), h. xxvi

Menurut Gus Dur, “Salah baca” para pemimpin MUI justru berakibat pada reaksi berlebihan dari kaum Muslim sendiri. Kalau saja hal itu disadari oleh para pemimpin MUI, maka tidak akan terjadi penyerangan terhadap sejumlah masjid Ahmadiyah. Para pemimpin MUI dalam pandangan Gus Dur, telah melupakan sebuah kenyataan penting berupa rumusan ajaran Islam yang sebenarnya, yaitu “*Telah Ku-ciptakan kalian sebagai lelaki dan perempuan, dan Ku-jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, untuk saling mengenal*”. Sikap dasar dari ketentuan Tuhan itu, lanjut Gus Dur adalah “*Berpeganglah kalian kepada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan terpecah-belah*”.[169]

Munculnya wajah Islam sebagai agama yang fanatik, fundamentalis dan bahkan anti-kemanusiaan, menurut TWI sangat dipengaruhi tafsir agama, relasi kuasa dan pandangan dunia di mana manusia hidup. Menurut TWI umat Islam tidak boleh bebas dari kritik, karena menjadikan agama kebal

---

[169] Abdurrahman Wahid, “Lain Zaman Lain Pendekatan” dalam Ahmad Suaedy, et.al. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. xxviii. Menurut Ulil Abshar-Abdalla, dalam surat terbuka untuk KH Ma’ruf Amin, mengatakan, “Ma’ruf Amin dan MUI… mencoba mendefinisikan Islam liberal secara longgar sebagai cara berpikir yang mendulukan akal ketimbang teks. Definisi sangat longgar dan masih bisa diperdebatkan. Oleh segolongan Islam tertentu, NU bisa dikategorikan mendulukan akal atau tradisi (lokal) ketimbang teks agama. Dalam debat soal asas tunggal dulu, sikap KH. Ahmad Shiddiq dan Gus Dur yang mau menerima asas tunggal dianggap sebagai kafir, karena melawan teks ajaran agama. Di mata Hizbut Tahrir pun, sikap NU yang menolak negara khilafah juga bisa dianggap mendahulukan akal dan tradisi ketimbang teks agama.” *Lihat*, Ulil, “Surat untuk KH Ma’ruf Amin”, http://www.wahidinstitute.org.

terhadap kritik adalah sesuatu yang tidak realistis dan berbahaya bagi masa depan umat Islam sendiri. Oleh karena itu untuk perjuangan membangun keindonesiaan, organisasi Islam harus secara jernih melihat gerakan sosial Islam lain yang keberadaannya jauh lebih lama dan mengakar dalam, ketimbang gerakan-gerakan Islam Radikal yang disebut di atas. Gerakan sosial Islam lain ini tidaklah merupakan satu kesatuan organisasi maupun kelompok melainkan terdiri dari berbagai kelompok dan bahkan individu. Meskipun dari segi kelompok, program dan fokus aktivitas mereka umumnya berbeda dan berdiri sendiri, tetapi mereka memiliki substansi tujuan yang sama atau setidak-tidaknya berhimpitan—misalnya dalam hal ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme—termasuk masalah kebebasan beragama.[170]

Tokoh-tokohnya banyak muncul dari komunitas keagamaan seperti kiai, nyai, imam masjid, dan individu-individu yang memiliki pengetahuan agama yang mendalam dan biasanya—karena kepribadiannya—menjadi panutan masyarakat sekitar. Secara formal mereka tidak diangkat oleh lembaga apa pun, karena dalam Islam tidak seorang pun memiliki otoritas untuk itu. Semua terserah kepada pengakuan masyarakat kepada seseorang untuk dianggap sebagai ulama atau kiai.[171]

Kelompok ini memiliki ciri-ciri sebagai berikut: Mereka umumnya cukup kritis terhadap fenomena ketidakadilan, titik tekannya pada kondisi lokal di mana mereka berada, meskipun tidak jarang juga yang menyoroti pada tingkat nasional

---

[170] Tim The Wahid Institute, "Laporan Assessment Garapan Muslim Progresif di Indonesia", The Wahid Institute, 2005. Tidak diterbitkan.

[171] KH Abdurrahman Wahid. *"Islamku, Islam Anda, Islam Kita,* h. 64.

dan global. Ciri lainnya adalah memiliki pemahaman Islam yang moderat dan liberal-progresif, dan sekaligus kritis terhadap tradisi Islam yang panjang. Mereka teguh memegangi keyakinan Islam dan apresiatif terhadap seluruh warisan dan tradisi Islam, tetapi dalam waktu yang sama kritis terhadapnya ketika dihadapkan dengan fenomena perubahan. Ciri penting berikutnya adalah mereka tidak hanya tinggal di menara gading sebagai intelektual tetapi juga ikut terjun langsung dalam proses penyadaran dan menggerakkan masyarakat.[172]

TWI menyebut mereka sebagai "kyai-kyai organik",[173] yakni agamawan yang tidak pernah memisahkan antara ri-

---

[172] M. Subhi Azhari, "Islam, Demokrasi dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini 'Diam'", Paper Workshop "Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

[173] Berhadapan dengan tantangan aktual, problem yang dihadapi kiai-kiai organik ini multiaspek dan multistakeholder, namun secara umum dapat kita kategorikan beberapa problem utama yang dihadapi: *Pertama*, masalah ketidakadilan baik yang disebabkan oleh struktur maupun kultur. Jika diturunkan secara lebih spesifik menjadi problem kemiskinan, kurangnya pendidikan dan diskriminasi, di mana ketiganya adalah problem umum masyarakat baik di perkotaan terlebih lagi di pedesaan. "Distribusi ekonomi yang tidak merata" atau "lemahnya daya tawar terhadap pemegang *capital*" adalah sederet terminologi yang begitu rumit bagi masyarakat terpinggirkan namun terus-menerus menghantui.

Kedua, keprihatinan terhadap hancurnya kearifan lokal seperti gotong-royong dan tenggang-rasa. Padahal nilai-nilai lokal seperti ini adalah kekayaan kutural yang tidak terhingga, selain menjadi alat kohesi masyarakat juga mencegah kemungkinan masuknya nilai-nilai negatif yang berasal dari luar. Ini memang tidak lepas dari politik

tualitas keagamaan dan persoalan keummatan. Agamawan semacam ini biasanya memiliki kepekaan dalam membaca situasi sosial-politik yang ada di sekitarnya. Diskriminasi, marginalisasi, perenggutan hak asasi, ketidakadilan, dan seterusnya.[174]

Ini juga membuktikan tesis banyak kalangan bahwa kelompok Muslim moderat-progresif adalah kelompok *silent majority* di Indonesia. Jumlah mereka sangat besar, berada di pelosok pedesaan yang tersebar di hampir seluruh wilayah Indonesia. Pengetahuan yang mendalam dan luas terhadap Islam baik dalam bidang teologi, fikih maupun tasawuf menjadikan mereka tidak mudah berprasangka terhadap orang lain yang berbeda, bahkan wacana tentang pluralisme mereka dapati dari khazanah kitab-kitab klasik yang mereka baca setiap harinya. Ilmu *târîkh tasyrî‘* dan *fikih muqârin* yang secara gamblang

---

monokultural yang secara massif diinjeksi negara. Kekerasan yang terjadi terhadap masyarakat penganut kepercayaan lokal, pertikaian antaretnis, perang antarkampung yang marak terjadi tidak lepas dari hilangnya kearifan lokal tadi. Terganggu oleh berbagai kemungkinan buruk yang mungkin muncul, agamawan organik ini tanpa melepaskan identitas mereka maju dan menyatakan diri sebagai penjaga kultural masyarakat.

Ketiga, desakan ideologi-ideologi keagamaan eksklusif yang semakin menggebu masuk ke sub terkecil masyarakat seperti keluarga, di mana secara spesifik problem ini telah menjadi isu dan realita yang tidak bisa dibendung. Masuknya ideologi seperti penegakan syariat Islam, pendirian negara Islam, terorisme dan sejenisnya telah menimbulkan kerentanan dan disintegrasi sosio kultural lokal. *Lihat*, M. Subhi Azhari, Islam, “Demokrasi dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini “Diam”.”

[174] Center for Moderate Muslim Indonesia, “Agamawan Kritis dan Problem Sosial”, *Republika*, 13 April 2007.

menjelaskan tentang perbedaan pandangan (mazhab) ulama terdahulu, terinternalisasi menjadi cara pandang dan sikap yang sangat menghargai perbedaan.[175]

Program-program diseminasi yang dilakukan TWI pada dasarnya diarahkan pada tumbuh dan berkembangnya kesadaran masyarakat tentang pluralisme, lebih dari sekadar mengetahui, tetapi juga menjadi aksi. Diseminasi pluralisme seperti ini tidak mudah karena pola-pola *top down* yang dilakukan Orde Baru sudah sedemikian mengakar sehingga telah mengurangi daya kreativitas masyarakat. Namun untuk melakukan itu semua, TWI menjalin kerjasama dengan kelompok agamawan yang di atas disebut "kiai-kiai organik" sebagai agen perubahan. Merekalah yang paling tahu bahasa-bahasa yang paling tepat untuk menyampaikan pentingnya kesadaran pluralisme, karena yang terpenting bagi TWI bagaimana pesan dan substansinya dapat disampaikan. Para kiai ini dilatih oleh TWI untuk mampu menjelaskan argumentasi dan dasar-dasar reinterpretasi pemahaman keislaman atas perjuangan dan kegiatan yang dilakukannya. Tema-tema Islam berkaitan dengan isu-isu kemanusiaan, pluralisme, multikulturalisme, dan keadilan universal menjadi tema-tema pergulatan para pemimpin agama konstituen TWI.

Karena kelompok sasaran ini pada umumnya telah memiliki dasar-dasar pengetahuan Islam yang memadai bahkan mapan, maka pendekatan terhadap mereka memerlukan strategi tersendiri. Penguasaan atas bahasa yang mereka miliki, literatur yang mereka kuasai serta etika yang mereka pegang menjadi bagian dari pendekatan tersebut. Di lain pihak, mereka

---

[175] M. Subhi Azhari, "Islam, Demokrasi Dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini "Diam"."

juga dengan segala komitmennya memiliki kemauan dan kemampuan untuk merevitalisasi tradisi, termasuk tradisi agama dan lokalitas yang mereka miliki; membangun identitas baru yang lebih egalitarian dan demokratis; melakukan perubahan pada tatanan sosial-politik-ekonomi yang lebih adil.

Selain *capacity building* di atas, TWI juga melakukan kegiatan lain yang tak kalah penting bagi TWI, yaitu bagaimana agar penguatan visi dan jaringan melalui berbagai media seperti jurnal, majalah, buletin, media online dan lain-lain. Bentuk lain adalah dengan membuat profil pemikiran dan gerakan yang mereka lakukan. Profil tersebut secara intensif disebarkan melalui media-media. Profiling semacam ini dapat juga dianggap sebagai bentuk diseminasi TWI terhadap isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme ke dalam lingkup yang lebih luas. Diseminasi juga dilakukan dengan melibatkan mereka dalam diskusi dan *share* pendapat tentang gagasan pluralisme. Dalam wadah ini mereka dihadapkan pada berbagai perspektif yang berbeda, bahkan dipertemukan dengan kelompok-kelompok yang dari segi gagasan yang bertolak belakang. Karakter pemikiran mereka yang *genuine* tidak saja penting untuk digali tetapi juga harus diuji dengan gagasan-gagasan lain, karena dengan demikian akan memperkuat spirit dan mental gerakan yang dilakukan.

TWI sekarang dikenal sebagai pusat informasi tentang segala masalah pluralisme dan kebebasan beragama. Ini disebabkan TWI dalam dua tahun ini telah mengembangkan *data base* berbagai masalah pluralisme dan kebebasan beragama di Indonesia, dengan kemampuan jejaring ke seluruh Indonesia.

MAARIF INSTITUTE FOR CULTURE AND HUMANITY DAN JARINGAN INTELEKTUAL MUDA MUHAMMADIYAH (JIMM)

Lembaga Islam Progresif *ketujuh* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah Maarif Institute for Culture and Humanity—atau disingkat Maarif Institute. Spirit kelahiran Maarif Institute adalah kesadaran akan pentingnya institusi kultural yang memperjuangkan tersosialisasikannya watak dan ciri khas Islam Indonesia sebagai agama *rahmat-an li al-'âlamîn* yang inklusif, dan memiliki kompatibalitas dengan demokrasi yang berpihak kepada keadilan sosial. Kehadiran lembaga ini relevan di saat adanya distorsi interpretasi terhadap Islam yang telah memunculkan wajah Islam yang anti-kemajuan, anti-demokrasi, pro-kekerasan, dan anarkis.[176]

Berdirinya Maarif Institute tidak dapat dipisahkan dari gagasan besar pendirinya yaitu Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif (Buya Syafii). Pandangannya tentang Islam inklusif, Islam yang pluralis, toleran, Islam yang humanis dan berkeadaban, semuanya sangat penting untuk menopang demokrasi dan keadilan sosial, mewujudkan Indonesia yang lebih baik.

Lembaga ini didirikan pada 28 Pebruari 2003 di Jakarta atas prakarsa Ahmad Syafii Maarif. Gagasan pokok Maarif Institute adalah menyosialisasikan gagasan pembaruan Islam,

[176] Fajar Riza Ul Haq, "Gugus Wacana Maarif Institute: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemanusiaan". Paper Workshop "Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

melakukan dialog dan kerjasama antaragama, antarbudaya dan antarperadaban guna mewujudkan keadaban, perdamaian, saling pengertian, dan kerjasama yang konstruktif bagi kemanusiaan. Oleh karena itu, apa yang kini dikembangkan oleh Maarif Institute tidak lain merupakan ikhtiar untuk merealisasikan gagasan besar Syafii yang terangkum dalam konsep keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan.

Turning point perjalanan intelektual Syafii terekam kuat dalam catatan biografinya saat ia sedang melakukan studi di Chicago, dan belajar pada Profesor Fazlur Rahman. Momen inilah yang kemudian ia artikulasikan menjadi "titik-balik". Saat masih belajar di Chicago, Syafii berjumpa dengan Fazlur Rahman, ia berkata: "*Mr. Fazlur Rahman, give me a quarter of your knowledge I would convert Indonesia into Islamic State*". Saat itu, Syafii belum mengenal sosok asli Fazlur Rahman yang sesungguhnya anti pada gagasan-gagasan negara Islam. Sementara Syafii waktu itu masih menjadi pecinta tokoh-tokoh revivalis Islam seperti Mariam Jamilah, Sayyid Quthb, atau tokoh-tokoh lain yang kini disebut sebagai tokoh Islam fundamentalis.

Akan tetapi atas keterbukaan Fazlur Rahman, dan buku-buku yang ia baca, pada akhirnya Syafii berubah dari yang semula bercorak "fundamentalis" menjadi intelektual berpaham modernis-progresif. Sebagai salah seorang tokoh Islam Indonesia terkemuka—dan mantan Ketua Umum salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia, Muhammadiyah—Syafii berani menegaskan bahwa negara Indonesia harus tetap menjadi negara yang berdiri di atas Pancasila—dan bukan pada "negara-agama" tertentu. Sebagai intelektual sekaligus aktivis—begitu menurut M. Amin Abdullah menyebut—Syafii

adalah seorang nasionalis tulen, di samping juga sebagai seorang Muslim yang taat. Syafii sangat fasih bicara mengenai Islam, tetapi dia tidak setuju dengan pelembagaan hukum atau syariat Islam menjadi sebuah undang-undang negara.[177] Pikiran-pikiran Syafii ini terbukti sangat penting dalam pengembangan pluralisme dan demokrasi di Indonesia. Ia melihat substansi agama sebagai etika dalam demokrasi. "Demokrasi sebagai capaian suatu negara, tidak bisa dipisahkan dengan visi moral. Sekali demokrasi dipisahkan dengan visi moral, pada saat itu pula sejatinya adalah 'demokrasi sampah'."[178]

Dengan argumentasi historis, ia tidak setuju pada pihak-pihak yang menginginkan Indonesia sebagai negara Islam. Menurutnya, dengan berdasarkan Pancasila, penerapan hukum Islam justru lebih leluasa. Para *founding fathers* telah melakukan ijtihad yang menghasilkan Pancasila sebagai asas negara, sekaligus sebagai sumber hukum nasional. Dalam konteks Indonesia, ada perdebatan panjang dalam konstutiante untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, memang sesuatu yang rumit dan berjalan dengan tidak demokratis. Ini terjadi oleh karena yang dominan dalam situasi perdebatan itu bukanlah cita-cita Islam yang substantif, melainkan Islam sejarah. Islam sejarah demikian dominan, sehingga yang terjadi adalah keinginan terhadap formalisasi syariat, padahal seharusnya menurut Syafii, Islam sebagai landasan etik saja.

Jika negara ini ingin berdasarkan Islam, menurut Syafii, seharusnya yang dikembangkan adalah cita-cita Islam sub-

---

[177] M. Amin Abdullah, "Intelektual Sekaligus Aktivis", dalam Abdul Rahim Ghazali, *Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif: Cermin Untuk Semua* (Jakarta: Maarif Institute, 2005), h. 18.

[178] Wawancara dengan A. Syafii Maarif.

stantif, bukan formalisasi syariat sebagaimana dalam sejarah Islam. Dengan jujur, Syafii mengaku berbahagia ketika Islam tidak menjadi dasar negara di Indonesia.[179]

Bagi Syafii, orientasi kepada Islam yang substantif akan mengantarkan umat Islam menjadi umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia (Q. 3:110), sehinga bermakna bagi kemanusiaan sebagai umat teladan. Dalam realitas historis umat, Islam substantif telah terwujud dengan nyata, dan telah diterjemahkan pada masa Nabi Muhammad dan beberapa tahun sesudah wafatnya, dan telah menjadi inspirasi yang tak habis-habisnya bagi umat Islam dari waktu ke waktu. Syafii meletakkan etika Islam sebagai tujuan atau orientasi pemikiran dan perjuangan politiknya tertinggi, dan menegasikan "Islam sejarah" yang traumatik dan dibungkus pendekatan doktriner yang dianggapnya tidak islami.[180]

Islam substantif, menurut Syafii, dapat menjadi panduan moral bangsa yang akan menumbuhkan apa yang disebut sebagai masyarakat Islam, bukan formalisasi syariat Islam. Inilah gagasan penting Syafii tentang cita-cita politik Islam di Indonesia. Politik Islam yang substansial dipandang sebagai artikulasi cita-cita ideal Islam, bukan formalisasi Islam yang didominasi oleh pikiran-pikiran historis umat Islam, ketimbang pikiran substantif berjangka panjang yang lebih menjanjikan masa depan bersama meraih kemajuan. Dimensi kemajuan dan kemanusiaan tampak sangat kental dalam pikiran Syafii.

---

[179] Zuly Qodir, *Pembaruan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 158

[180] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 180-182.

Fungsi sentral dari Islam adalah sebagai rahmat bagi alam semesta, yang mana orang sekular, bahkan ateis sekalipun, akan merasakan rahmat itu. Dengan pengertian lain, kita tidak berhak mengusir mereka dari muka bumi ini, kecuali mereka mengganggu atau melanggar hukum positif—itu pun, lagi-lagi, bukan urusan agama, melainkan urusan mereka dengan negara, dalam kaitannya dengan pelanggar hukum positif yang berlaku pada kehidupan berbangsa dan bernegara. Untuk menciptakan sebuah sistem pemerintahan yang ideal, nama menjadi tidak penting, sebab yang paling penting dalam merumuskan pemerintahan yang adil adalah lebih pada substansinya. Artinya, al-Qur'an adalah pedoman moral, bukan landasan formal untuk mendirikan negara Islam.

Berbicara soal negara Islam, Syafii dengan tegas mengatakan:

> ...saya dengan tegas menentang diperjuangkannya kembali Piagam Jakarta dan tuntutan untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam—namun dulunya, sebelum belajar banyak, termasuk ketika masih di Ohio University dan belum mengelana dalam lautan pengetahuan yang lebih dalam dan luas sebagaimana ketika mulai belajar di University of Chicago—saya juga salah satu orang yang dengan sangat ngotot mendukung negara Islam. Pengalaman saya hingga akhirnya sampai pada fase menolak Piagam Jakarta dan negara Islam terekam dalam buku otobiografi saya. Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apa pun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Itu yang penting untuk dicamkan. Kalau ada persoalan teologis seyogianya dibicarakan dengan baik. Semua pihak diharapkan mau duduk bersama. Eksklusivitas beragama

> sedapat mungkin dihindari. Jangan lantaran Indonesia adalah negara yang pemeluk Islamnya mayoritas, lantas dengan seenaknya saja menyeragamkan aturan nilai Islam untuk dilegal-formalkan, tanpa mempertimbangkan pluralitas nilai-nilai lainnya di luar Islam.[181]

Tentang teori politik Islam, Syafii berpendapat bahwa apa yang dinamakan teori politik Islam tentang pergantian khilafah atau pergantian politis pasca al-Khulafâ' al-Râsyidûn pada periode abad pertengahan sampai kesultanan Turki Utsmani, hanya punya sedikit keterkaitan, bahkan tidak ada sangkut-pautnya dengan etika al-Qur'an dan sunnah Nabi yang otentik. Sebab mereka dalam mempraktikkan teori politik Islam tidaklah mengambil etik al-Qur'an sebagai dasar kebenaran.

Oleh sebab itu, Syafii merasa lebih cocok dengan pendapat intelektual terkemuka seperti Mohammad Iqbal, Fazlur Rahman, Qomaruddin Khan, yang telah melakukan ijtihad yang sesuai dengan semangat kitab suci dalam menjelaskan hubungan antara Islam dan negara—termasuk implikasinya pada demokrasi.[182] Menurut Syafii, perhatian utama al-Qur'an adalah agar negara didasarkan pada tonggak-tonggak keadilan dan moralitas. Dalam bangunan landasan etik inilah politik Islam ditegakkan. Syafii berpendapat bahwa ijtihad politik Islam sebenarnya sesuai bahkan sama dengan pendapat kelompok Muslim liberal di Mesir Ali Abd al-Raziq, yang menolak adanya pemerintahan Islam, di mana

---

[181] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif.

[182] A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 18-19

Raziq kemudian mengintrodusir perlunya sekularisasi teologi politik Islam.

Dalam pandangan Syafii, Islam harus fleksibel atas perubahan yang terjadi, sehingga kitab suci tidak tersubordinasi oleh kekuasaan yang mengatasnamakan semangat Islam, dan selanjutnya malah melakukan tirani atas nama Islam. Syafii menekankan pentingnya dimensi etik dalam praktik kenegaraan ketimbang formalisme. Dasar-dasar kenegaraan itu adalah keadilan untuk kemanusiaan, dan itulah yang menurutnya dituntut al-Qur'an, bukan bentuk formal negara Islam. Pikiran-pikiran tentang sekularisasi politik Syafii inilah yang selanjutnya dikembangkannya dalam Maarif Institute—sehingga Maarif Institute menjadi wadah pengembangan pikiran Syafii tentang apa yang dalam buku ini disebut sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Untuk memperkuat dan menyebarkan wacana yang dikembangkannya, Maarif Institute membuat *website* dengan alamat: www.maarifinstitute.org. Selain membuat *website* Maarif Institute juga menerbitkan jurnal *Maarif* yang terbit setiap bulan.

Sejak didirikan pada tahun 2003, Maarif Institute berhasil membidani lahirnya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM)—saat itu Maarif Institute dipimpin oleh Moeslim Abdurahman, seorang inteletual Islam Progresif yang sangat peduli pada transformasi masyarakat Islam di Indonesia. Pada masa itu, Maarif Institute memainkan peran sebagai payung dan wadah bagi intelektual muda progresif Muhammadiyah yang gelisah atas realitas intelektualisme yang berjalan kurang dinamis di tubuh Muhammadiyah. Padahal Syafii menghen-

daki Muhammadiyah menjadi rumah intelektual para aktivis muda Islam Progresif.[183]

Menurut Zuly Qodir—salah satu pendiri JIMM—JIMM adalah sebuah paguyuban anak-anak muda Muhammadiyah yang secara resmi kebanyakan sudah tidak lagi menjadi pengurus dalam Muhammadiyah, atau masih sebagai anggota tetapi memiliki gaya berpikir dan metode penafsiran al-Qur'an yang berbeda dengan mereka yang menjadi pimpinan di tingkat wilayah, daerah, maupun pusat.[184]

JIMM sendiri berdiri September 2003, dengan menyelenggarakan workshop-workshop dengan tiga pilar: hermeneutika, ilmu sosial kritis dan gerakan-gerakan sosial. Tema hermeneutika yang dikembangkan oleh JIMM mendapat respons paling keras dari kelompok puritan dalam Muhammadiyah. Kehadiran JIMM sebenarnya diberi ruang oleh Ahmad Syafii Maarif—yang waktu itu adalah Ketua Umum Muhammadiyah—namun tidak mendapatkan tempat secara luas di kalangan pengurus Muhammadiyah lainnya, sebab JIMM berada di luar struktur Muhammadiyah.

JIMM telah banyak melakukan kegiatan-kegiatan seputar diseminasi Islam dan pluralisme di Indonesia. Wacana pluralisme sendiri adalah salah satu bagian dari isu penting JIMM. Menurut kurikulum yang dibuat dan dicanangkan oleh aktivis JIMM, tiga wacana utama yang dikaji dan menjadi spirit JIMM adalah: pemikiran Islam kontemporer, ilmu sosial kritis, dan gerakan sosial baru. Ketiga wacana itu diolah sebagai pemikiran

---

[183] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional,* (Jakarta: Apeiron Philotes, 2006), h. 102

[184] Zuly Qodir, *Islam Syariah vis a vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 198.

Islam kontemporer yang di dalamnya mengkaji soal hermeneutika al-Qur'an, hermeneutika sosial, syariat demokratik, teologi pembebasan, pluralisme, dan multikulturalisme.[185] Potensi-potensi yang tumbuh di kalangan anak-anak muda Muhammadiyah ini mendapat respons yang positif dari kalangan seniornya, seperti Moeslim Abdurrahman. Moeslim mengatakan:

> Saya terkejut mendapati kenyataan bahwa belakangan semakin banyak saja jumlah anak-anak muda Muhammadiyah yang produktif dan berpikiran kontemporer, dalam arti selalu mengikuti arus perkembangan baru dalam dunia pemikiran yang tidak kalah dengan yang lain. Anak-anak muda seperti ini, ternyata berserak di beberapa tempat, seperti di Yogyakarta, Malang, Surabaya, Jakarta, Surakarta, dan lain-lain. Saya kira anak-anak muda ini tidak dilahirkan oleh Muhammadiyah, tapi mereka lebih banyak lahir karena keberaniannya untuk keluar dari tempatnya masing-masing, dan ini adalah sebuah fenomena yang amat menggembirakan.[186]

Moeslim menegaskan bahwa JIMM mencoba membangun pemikiran baru dan menjadikan *tajdîd* (pembaruan)—sebagai yang selama ini dijunjung tinggi Muhammadiyah—sebagai langkah JIMM menafsir kembali makna Islam yang lebih relevan.[187]

---

[185] Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentalisme", Paper Workshop "Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

[186] Pradana Boy ZTF (ed.), *Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman: Suara-suara Kaum Muda Muhammadiyah* (Malang: UMM Pres, 2004), h. viii-ix.

[187] Moeslim Abdurrahman, "Menggagas Islam yang Memihak: Sebuah Pengantar", dalam Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis:*

Namun, dalam perjalanannya kelahiran JIMM oleh sebagian kalangan warga Muhammadiyah dituduh sebagai komunitas yang tidak sesuai dengan "suara resmi" Muhammadiyah dan kemudian dianggap anak haram yang harus disingkirkan. Tidak cukup dengan penyebutan anak haram, mereka menilai, secara teologis pemikiran JIMM tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme sudah keluar dari sumber-sumber Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Masih banyak stigma negatif lain yang disematkan kepada JIMM yang anggotanya terdiri dari kaum muda Muhammadiyah.[188]

Menanggapi kelahiran anak-anak muda yang bergabung dalam JIMM ini, M. Dawam Rahardjo yang pernah menjadi pengurus Muhammadiyah mengatakan:

> Mereka tidak bisa mengembangkan pemikiran-pemikiran baru karena terlalu ketat dan hegemoninya terlalu kuat. Karenanya

---

Menggagas Keberagamaan Liberatif (Jakarta: Kompas, 2004), h. xxi.

[188] Sekurang-kurangnya ada empat alasan mengapa kaum muda Muhammadiyah bangkit. *Pertama*, mengembalikan Muhammadiyah sebagai gerakan pembaruan (*tajdid*) Islam yang sadar akan beban sejarah yang dipikulnya. *Kedua*, Muhammadiyah harus terbuka terhadap pikiran-pikiran progresif-liberatif, sehingga tidak menjadi organisasi Islam yang eksklusif-tekstualis. *Ketiga*, perlunya pertemuan (dialog) lintas generasi di Muhammadiyah. *Keempat*, perkembangan wacana pemikiran Islam yang demikian cepat semakin menjelaskan bahwa gaya konservatif tidak lagi memadai untuk merespons masalah aktual yang terus bergulir. Lambatnya kaum konservatif Muhammadiyah merespons masalah-masalah aktual, salah satunya disebabkan oleh adanya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan kensekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. *Lihat*, Moh. Shofan, "Refleksi Tiga Tahun Perjalanan JIMM", www.islamlib.com

> tidak bisa lain mereka bergerak melalui LSM atau membentuk kelompok-kelompok sendiri seperti JIMM, PSAP, yang tidak memerlukan bantuan apa pun dari Muhammadiyah. Mereka mencari dana sendiri. Bahkan kehadiran mereka sering dipergunjingkan di tingkat PP. Saya sendiri mengalami hal seperti itu. Ketidakcocokan antara PP Muhammadiyah dengan JIMM ini sangat terlihat jelas di Muktamar Muhammadiyah ke-45 di Malang. PP Muhammadiyah sendiri merasa mendapatkan rekomendasi dari berbagai daerah yang memang kebanyakan memusuhi anak-anak muda progresif ini. Dan PP Muhammadiyah cenderung berdiri di belakang Majelis Tabligh.

Lebih lanjut Dawan mengatakan:

> Pembaruan-pembaruan tidak mungkin dilakukan oleh Muhammadiyah, karena pembaruan itu sudah ditawan oleh pengikut-pengikutnya sendiri. Sehingga mereka takut memuat wacana baru karena akan menimbulkan perpecahan. Muhammadiyah melanggengkan kekuasaan dengan jalan memperalat konservatisme. Anak-anak muda ini lebih menghargai pembaruan dengan resiko perpecahan, sebagaimana yang dilakukan Cak Nur. Menurut hemat saya itu tidak apa-apa biar terjadi dinamisasi.[189]

Puncak dari hantaman-hantaman terhadap JIMM adalah pada Muktamar Muhammadiyah ke-45 pada Juli 2005 di Malang (pasca fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme). Saat itu, kelompok fundamentalis banyak membikin *black campaign* terhadap JIMM, bahkan

---

[189] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2007.

membuka stand khusus yang dinamai "Pojok Anti Liberal". Mereka ini, juga mengusulkan dalam sidang Komisi Muktamar agar JIMM dilarang atau mencopot M (Muhammadiyah) di belakang namanya. Meski usulan ini tidak berhasil diputuskan di forum muktamar, namun muktamar itu berhasil menjadikan orang-orang yang berpemikiran progresif, liberal dan pluralis serta dekat JIMM seperti M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, M. Dawam Rahardjo dan Moeslim Abdurrahman tidak terpilih kembali dalam pemilihan pengurus baru—dan sejak itu Muhammadiyah pun memasuki era yang lebih konservatif pasca kepemimpinan Ahmad Syafii Maarif.

Menanggapi maraknya konservatisme di tubuh Muhammadiyah yang menolak ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme, Zuly Qodir, Presidium JIMM mengatakan, bahwa sekularisme adalah proses yang tidak mungkin ditolak. Pemisahan antara yang profan dan yang sakral adalah proses yang tidak bisa dihindari. Sekularisme tidak akan membuat seseorang menjadi kurang beriman atau menjadi kafir. Bahkan sebaliknya, akan memperkuat keimanan seseorang. Begitu juga dengan pluralisme. Pluralisme bukan berarti paham semua agama sama. Semua agama berbeda satu dengan yang lain. Pluralisme juga tidak sama dengan relativisme dan sinkretisme.[190]

Stigma negatif tersebut tidak berhenti sampai di situ. Pasca Muktamar Malang, JIMM juga masih mendapatkan kendala. Bahkan, kaum fundamentalis Muhammadiyah menghalangi JIMM dalam menggunakan Gedung PP Muhammadiyah di Menteng sebagai tempat diskusi. Kejadian lain adalah dipecatnya Moh. Shofan, seorang intelektual muda aktivis

[190] Wawancara dengan Zuly Qadir, Yogyakarta, 21 Maret 2008

JIMM di Gresik, sebagai Dosen Tetap di Universitas Muhammadiyah Gresik, atas desakan PDM (Pimpinan Daerah Muhammadiyah) Gresik, karena menulis artikel "Natal dan Pluralisme Agama" di *Jawa Pos*.[191]

Moh. Shofan diberhentikan secara sepihak karena dianggap bagian dari Islam Liberal. Dalam tulisannya Shofan meyakini bahwa mengucapkan selamat natal kepada umat Kristiani adalah sesuatu yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, dan lebih dari itu justru menunjukkan wajah Islam yang toleran dan ramah.[192]

[191] Berikut kutipan artikel yang berakibat pemecatan Moh. Shofan dari Universitas Muhammadiyah Gresik: "Sebagai seorang Muslim, saya ingin mengucapkan selamat Hari Raya Natal bagi umat Kristiani. Saya amat sangat sadar, bahwa konsekuensi dari ucapan saya di atas, oleh sebagian kalangan umat Islam akan dinilai sebagai bentuk ketidakkonsistenan dalam beragama. Tetapi biarlah, *toh* semua orang punya kebebasan untuk menafsirkan agama yang dipeluknya. Islam yang saya peluk bukan Islam yang skeptis-apriori terhadap eksistensi kelompok di luar dirinya. Islam yang saya imani adalah Islam yang apresiatif dan akomodatif terhadap berbagai ragam etnis, budaya, ras, termasuk agama-agama di luar Islam: Kristen, Yahudi, Shabi'in, dan aliran-aliran lain, bahkan aliran yang tidak percaya terhadap agama maupun Tuhan sekalipun. Islam yang saya imani adalah Islam yang penuh toleransi, terbuka dan sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal." *Lihat*, Moh. Shofan, "Natal dan Pluralisme Agama" www.islamlib.com. Tentang kasus ini, *lihat*, Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentalisme" *Op. cit*. Lihat juga, M. Dawam Rahardjo, "Peradaban Islam: Antara Krisis dan Kebangkitan" dalam, Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 19-20.

[192] Pradana Boy ZTF, "Pertarungan Pemikiran di Muhammadiyah" dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-*

Menanggapi kasus pemecatan Moh. Shofan dari Universitas Muhammadiyah Gresik tersebut, M. Dawam Rahardjo mengatakan, "Saya sangat terkesan sekali dengan tulisan itu karena dia dengan bagus sekali mencerminkan suatu pandangan pluralis di lingkungan Islam, khususnya mengenai sikapnya terhadap ucapan natal yang diharamkan oleh MUI. Karena itu, maka saya langsung bersimpati kepadanya. Hemat saya, dia orang yang pantas dibela karena kebebasan berpikirnya diberangus di lingkungan Muhammadiyah."[193]

Konservatif di Tubuh Muhammadiyah (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF, 2008). *Lihat* juga, penelitian Pradana Boy ZTF yang berjudul "In Defence of Pure Islam: The Conservative-Progressive Debate Within Muhammadiyah". Boy dengan tegas dan berani menggambarkan bahwa ada pertarungan antara kubu konservatisme dan kubu progresifisme di Muhammadiyah. Dia meng-*highlight* tragedi pemecatan Moh. Shofan dari Universitas Muhammadiyah Gresik, dan pemecatan Dawam Rahardjo sebagai gejala konservatisme yang berbahaya bagi masa depan Muhammadiyah.

Catatan mengenai peristiwa pemecatan Moh. Shofan, dan pembelaan kawan-kawannya, *lihat* Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF, 2008).

[193] M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar: Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah" dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF, 2008), h. 8. Dalam pengantar itu Dawam mengatakan:

"Peristiwa ini mirip dengan peristiwa yang saya alami sendiri karena saya dikabarkan di media massa telah dipecat dari Muhammadiyah, karena sikap saya dan pandangan-pandangan saya mengenai kelompok-kelompok atau aliran-aliran Islam khususnya Ahmadiyah, Salamullah dan juga mengenai masalah penutupan gereja-gereja oleh sekelompok umat Islam yang berpandangan ekstrem. Tapi, keterangan ini dibantah

Selain Shofan, Dawam juga mengalami kasus yang sama yakni pemecatan yang dipicu pembelaannya terhadap Ahmadiyah. Menanggapi kasus tentang pemecatan dirinya, Dawam mengatakan:

> Ketika saya tidak di Muhammadiyah, saya jadi orang bebas yang berani bicara terus-terang tentang Muhammadiyah. Ini saya lakukan bukan karena saya benci Muhammadiyah. Sekali lagi tidak. *Wong* keluarga saya juga Muhammadiyah, Bapak saya guru Muhammadiyah, Ibu saya juga guru Muhammadiyah, adik-adik saya juga sekolah Muhammadiyah. Tetapi, bagaimanapun juga, saya masih simpati dengan Muhammadiyah. Cuma saya tidak diakui. Apa yang bisa saya lakukan adalah mengkritik ke dalam, karena tidak ada yang berani mengkritik, kecuali akhir-akhir ini ada [para aktivis JIMM] seperti Zakiyuddin Baidhawi, Pradana Boy, Moh. Shofan atau Zuly Qodir. Harapan saya ke depan Muhammadiyah dipimpin oleh anak-anak muda yang punya wawasan ke depan dan membawa Muhammadiyah melampaui zamannya. Sehingga spirit tajdid yang ada di Muhammadiyah tidak kehilangan arah gerakannya. Muhammadiyah tidak bisa dipimpin oleh orang seperti Din Syamsuddin, Haedar Nashir yang penakut dan tidak berani melakukan pembaruan.[194]

---

oleh Din Syamsudin. Dia mengatakan bahwa Muhammadiyah tidak memecat Dawam Rahardjo, tetapi Dawam Rahardjo telah memecat dirinya sendiri. Suatu keterangan yang tidak bisa saya pahami, karena menurut hemat saya, memecat diri sendiri berarti pernyataan keluar dari Muhammadiyah, sedangkan saya tidak pernah menyatakan keluar dari Muhammadiyah. Bahkan, saya mengatakan sekali Muhammadiyah tetap Muhammadiyah, sebagaimana yang dikatakan oleh Bung Karno."

[194] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2007

Wacana tentang keislaman, demokrasi, pluralisme dan hermeneutika yang diwacanakan oleh JIMM dan Maarif Institute inilah yang kemudian membawa Maarif Institute harus berhadapan dengan orang atau institusi yang menentangnya. Baik JIMM maupun Maarif Institute, gencar mendapat serangan dari kelompok konservatisme, semisal, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan organisasi yang segaris dengan mereka—terlebih setelah Syafii menyebut kelompok konservatisme ini sebagai "preman berjubah".[195]

Maarif Institute didirikan untuk menopang, menyosialisasikan, dan mengontekstualisasikan gagasan-gagasan Ahmad Syafii Maarif tentang keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan. Ketiga aspek inilah yang senantiasa menjadi perhatian pemikiran Syafii. Sekarang Maarif Institute merupakan oase pemikiran Islam bagi komunitas Muhammadiyah yang semakin konservatif.

Sementara JIMM sejak awal menggelar berbagai workshop dan Tadarus Pemikiran Islam. Kegiatan itu, menghasilkan buku *Kembali ke al-Qur'an: Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004), yang dihimpun dari makalah-makalah para pembicara pada acara tersebut. Juga *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Malang: Lesfi-JIMM, 2007). Mereka juga telah melakukan kegiatan "Diseminasi Wacana Pluralisme untuk Guru SMA/K Muhammadiyah se-Yogyakarta". Kegiatan ini menghasilkan

---

[195] Lukman Hakim, "Toleransi dan Kemanusiaan: Pengalaman Maarif Institute" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*, h. 98-119.

buku yang telah diterbitkan oleh JIMM Yogyakarta dengan judul “Belajar Kearifan dari Kisah Sahabat”.[196]

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) NU

Lembaga Islam Progresif *kedelapan* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah

[196] Ahmad Fuad Fanani, “Jihad Membumikan Pluralisme: Bersatu Menghadang Fundamentalisme”. JIMM juga sudah menyelenggarakan sejumlah kegiatan berkaitan dengan pemikiran Islam, di antaranya adalah *short course* tentang “Islam and the New Social Movement” dengan nara sumber Dr. Moeslim Abdurrahman, dan diskusi publik dengan mengangkat berbagai tema. Para pakar yang pernah hadir dalam diskusi publik JIMM diantaranya Dr. I Wibowo (Direktur Center for Chinese Studies UI) pada 5 Maret 2004, Prof. Dr. Michel Feener (Profesor Religious Studies di University of California) pada 11 Juni 2004, Dr. Dick Van der Meij (PO INIS dan dosen Universitas Leiden) pada 15 Juni 2004, Khursid Ahmad Nadhem (Direktur ORE Pakistan) pada 9 Juli 2004, Prof. Dr. Nasr Hamid Abu Zayd (Profesor Islamic Studies Leiden University dan beberapa perguruan tinggi di Barat) pada 31 Agustus 2004, Dr. Asma Barlas (Guru Besar di Ithaca College USA) bersama dengan Prof. Dr. Jalaluddin Rakhmat dan Sukidi Mulyadi, M.A. pada 24 Juni 2005, Prof. Dr. Khaled Abou el-Fadl (Guru Besar di University California of Los Angeles USA) bersama dengan Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif dan Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara pada 20 Juli 2005, serta Prof. Dr. Abdulaziz Sachedina (Guru Besar di Virginia University USA) pada 29 September 2005. Melalui acara-acara itu, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) mengampanyekan pentingnya reposisi umat Islam di Indonesia dan pemikiran ulang ajaran Islam untuk kalangan yang lebih luas.

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) NU.

Kembalinya NU ke Khittah 1926 merupakan salah satu upaya mengembalikan peran NU pada warganya di samping untuk senantiasa menempatkan ulama pada posisi suprematif di lingkungan NU. Dengan kembalinya NU ke Khittah 1926 berarti pemberdayaan warga, dalam berbagai tingkatannya, menjadi fokus utama sekaligus operasionalisasi berbagai keputusan Khittah yang dideklarasikan pada Mukhtamar ke-27 di Situbondo.[197] Berdirinya Lakpesdam merupakan salah satu upaya untuk menguatkan warga (*jamâ'ah*) sekaligus mengubah institusi NU yang berorientasi politik kekuasaan menjadi institusi yang berorientasi pemberdayaan warga, dari *jam'îyah siyâsîyah* menjadi *jam'îyah dîniyah ijtimâ'iyah*.[198]

Sebagai salah satu lembaga masyarakat yang lahir dari tubuh NU, kehadiran Lakpesdam diharapkan dapat membantu dan meringankan nasib warga NU, terutama dalam menyejahterakan kehidupan mereka. Namun, walaupun Lakpesdam lahir sebagai anak kandung NU perhatiannya tidak hanya tertuju pada masyarakat NU saja, warga Indonesia lainnya pun tak luput dari pantauannya.

Gerakan kembali ke khittah 1926 akan terus dicatat dan diingat oleh para kaum *Nahdlîyîn* sebagai awal perubahan dalam sejarah perjalanan NU. Untuk mewujudkan misinya

---

[197] Tentang sejarah *khittah* NU, *lihat* Laode Ida, *Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996).

[198] Mohamad Asrori Mulky, "Jalan Terjal Kebebasan Beragama di Indonesia (Sorotan atas Gerakan Lakpesdam NU)" dalam dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK, 2008), h. 69-97.

itu, PBNU membentuk beberapa institusi yang nantinya diharapkan dapat menjaga dan melaksanakan *khittah* tersebut dengan baik dan sesuai dengan cita-cita besar NU. Salah satu institusi yang berhasil dibentuk PBNU adalah Lakpesdam ini.[199]

Pendirian lembaga ini antara lain didorong oleh: *pertama*, besarnya potensi yang dimiliki NU sebagai organisasi yang berwatak gerakan sosial kemasyarakatan sehingga dianggap perlu untuk mengoptimalkan perannya. *Kedua*, banyaknya warga NU yang tersebar di berbagai pelosok tanah air yang mempunyai ikatan kultural kokoh, terutama di wilayah pedesaan atau di kalangan petani, nelayan, pengecer, pengusaha kecil, buruh, dan sebagainya yang dipandang masih belum dikembangkan kemampuannya secara maksimal. *Ketiga*, perlunya pelaksanaan usaha-usaha mengoptimalkan peran NU serta pengembangan potensi atau kemampuan warganya yang mesti dilakukan secara lebih nyata dan kreatif.[200]

---

[199] Terbentuknya Lakpesdam tidak lepas dari peran Ketua Umum PBNU waktu itu, Abdurrahman Wahid, yang menugaskan Fahmi D. Saefuddin, Ketua PBNU bidang PSDM untuk mengoptimalkan SDM masyarakat NU dalam bidang sosial dan kemasyarakatan. Sebagaimana dipahami sejak awal bahwa dibentuknya lembaga Lakpesdam ini dilatarbelakangi oleh kenyataan yang timpang dan tak menentu, bahwa dari sekian banyak potensi dari ribuan pesantren dan puluhan juta masyarakat pedesaan yang menjadi basis massa NU belum sepenuhnya digali dan digunakan secara maksimal melalui proses pendidikan dan pengembangan masyarakat (*community development*). *Lihat*, www.lakpesdam.or.id.

[200] Asep Gunawan (ed.), *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999), h. 103.

Sejak berdirinya, Lakpesdam sebagai lembaga pemberdayaan warga NU masih terkonsentrasi pada *community development*. Baru sejak 1995, Lakpesdam bukan hanya mengambil jarak dari gerakan-gerakan Islam Radikal yang muncul setelah 1998, tetapi bahkan menjadikan isu radikalisme keberagamaan sebagai isu strategis yang harus mereka tangani melalui suatu pendidikan kritis.[201] Munculnya arus radikalisme agama semakin meresahkan umat beragama di Indonesia, apalagi bentuk-bentuk ekspresi yang sering mereka lakukan untuk mempropagandakan dakwah dan misinya itu menggunakan cara-cara kekerasan dan teror. Kenyataan seperti ini tentunya mempengaruhi cara pandang Lakpesdam untuk terlibat secara langsung dalam pergumulan ini. Upaya yang

---

Bersamaan dengan maraknya perbincangan paradigma ilmu sosial dan upaya pribumisasi paradigma keilmuan tersebut, maka pada dasawarsa 1980-an kajian Islam juga berkembang pesat, dengan banyak mengadopsi teori-teori sosial mutakhir, baik dalam tataran metodologis maupun dalam model analisisnya. Hal ini terutama dipelopori oleh Abdurrahman Wahid. Ia terpilih sebagai Ketua Umum PBNU pada Muktamar NU ke 27 di Situbondo, akhir tahun 1984. Langkah awal yang diambilnya adalah melakukan gerakan pembaruan pemikiran dalam tubuh NU. Anak-anak muda ini tidak sekadar membaca buku-buku, tetapi mendialogkannya dengan tradisi-tradisi yang ada. Dengan demikian, timbul pergolakan pemikiran, pemberontakan, dan kritik yang bersifat positif. *Lihat*, Abdul Mun'im DZ, "*Bahsul Masa'il* Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* No. 12, Vol., V Tahun 2002, h. 109. *Lihat* juga, Rizqon Khamami, "Relasi Agama dan Politik: Studi Kasus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) dan Nahdlatul Ulama (NU)", *Tashwirul Afkar*, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Edisi No. 17 Tahun 2004, h. 42.

[201] Mahrus El-Mawa dkk, *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam Memberdayakan Warga NU* (Jakarta: Lakpesdam NU, 2005), h. 69.

menjadi konsentrasi Lakpesdam sekarang adalah mewacanakan Islam yang moderat, pluralis, dan ramah. Dalam bahasa buku ini, Lakpesdam mendiskursuskan ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Menguatnya arus konservatisme dan radikalisme agama dalam seluruh perwujudan hal-ihwal kehidupan manusia Indonesia hingga saat ini, telah membuat segalanya menjadi terganggu, terancam, dan bahkan semakin membahayakan masa depan kebebasan beragama itu sendiri di Indonesia. Tak terkecuali juga membahayakan eksistensi Lakpesdam sebagai institusi NU yang bergerak dalam mendakwahkan keberagamaan yang toleran dan moderat. Fenomena yang memprihatinkan seperti ini membuat Lakpesdam tidak tinggal diam melihat ekspresi keberagamaan yang tidak mencerminkan wajah Islam yang damai, santun, dan beradab.

Dalam rangka kontestasi wacana, sekaligus pada saat yang sama mengimbangi dan membendung kecenderungan ekstrem-fundamentalistik ini, Lakpesdam bertugas menyampaikan wacana keagamaan yang pluralis, inklusif, dan progresif. Dengan demikian, diseminasi wacana Islam Progresif, yaitu sekularisme, liberalisme dan pluralisme kian sering didengar di tengah publik sekaligus lebih mudah diterima.[202] Dalam rangka menangkal isu konservativisme dan radikalisme agama yang belakangan ini mewarnai tanah air, Lakpesdam mengusulkan sejumlah langkah-langkah strategis.

Pertama, Program Pengembangan Wacana Keulamaan (PPWK). Dengan cara pengembangan masyarakat sipil me-

---

[202] Tentang moderasi Islam NU ini *lihat*, Said Agil Siradj, “Islam *Wasathan* sebagai Identitas Islam Indonesia” dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 22 Tahun 2007, h. 74-79.

lalui Program Pengembangan Wawasan Keulamaan (PPWK), Lakpesdam berharap dapat memberikan wawasan tambahan bagi para ulama guna meningkatkan kemampuan dalam memainkan peran-peran kesyuriahan untuk mewujudkan tatanan sosial yang adil dan demokratis.[203]

Kedua, Kampanye Islam Pluralis dan Moderat Melalui Radio dan Televisi. Kampanye ini diselenggarakan lewat radio dan bertujuan untuk memberikan pemahaman pada segenap masyarakat soal wawasan keislaman yang moderat, toleran dan memiliki visi sosial yang kuat serta berdialog dengan problem keagamaan dan sosial masyarakat secara langsung. Kampanye ini penting dilakukan seiring menguatnya gerakan konservatisme Islam.[204] Di samping itu, kampanye dilakukan

---

[203] Program ini memiliki tiga materi besar yang kemudian dijadikan model dan ciri khasnya tersendiri dalam melatih para kader ulama:

Pertama, wawasan keulamaan meliputi epistemologi keislaman, tradisi keilmuan pesantren, orientansi ilmu fikih, orientasi ilmu kalam, orientasi ilmu tasawuf, sejarah dan kebudayaan Islam, dan sejarah Islam Indonesia.

Kedua, wawasan sosial yang meliputi sosiologi yang ditekankan pada teori dan analisis stratifikasi sosial; dan analisis perubahan sosial-politik, yang ditekankan pada teori dan penekanan demokrasi dan dasar politik keindonesiaan; serta studi pembangunan yang ditekankan pada pembahasan mengenai ideologi-ideologi dunia, teori pembangunan, dan pembangunan Indonesia.

Ketiga, wawasan manajemen yang ditekankan pada pembahasan mengenai manajemen organisasi nirlaba, manajemen program, kepemimpinan, pendanaan, manajemen keuangan, dan pembahasan mengenai NU dan transformasi sosial.

[204] Menurut keterangan Khamami Zada dan Lilis Nurul Husna, selama bulan Ramadlan 2003 pernah dilaksanakan *talkshow* radio. Radio yang dijadikan *partner* adalah MS TRI FM, Muara FM, Ja-

tidak hanya lewat radio saja, tetapi juga lewat televisi. Program ini sebenarnya memiliki tujuan dan maksud yang sama, yaitu menyebarkan wacana keislaman yang moderat, toleran dan memiliki visi sosial yang kuat secara luas ke tengah-tengah masyarakat. Program ini dilaksanakan dalam bentuk penayangan iklan layanan masyarakat.

Ketiga, Pengembangan Wacana Kritis bagi Aktivis Dakwah. Program ini bertujuan untuk mencetak kader-kader da'i yang memiliki pemahaman keagamaan yang moderat dan toleran serta mampu melakukan advokasi terhadap problem sosial masyarakat sekitarnya. Program ini dilaksanakan Lakpesdam melalui workshop kurikulum.

---

karta Nes FM, As-Syifi'iyyah, El-Shinta, dan CBB FM. Program iklan layanan masyarakat dilaksanakan bekerjasama dengan Cangkir Kopi Production ditayangkan di TVRI. Tema-tema yang diangkat adalah: pesan agama tentang perdamaian, pesan agama tentang seruan anti-kekerasan, pesan agama tentang toleransi, pesan agama tentang pengentasan kemiskinan, pesan agama tentang korupsi, pesan agama sebagai rahmat. Di antara nara sumbernya adalah: KH. Hasyim Muzadi, Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif, dan KH. Sahal Mahfudh. Penayangan iklan layanan masyarakat (PSA) di TVRI, kemudian dilanjutkan dengan penayangan di 2 stasiun televisi swasta (Indosiar dan RCTI) dengan mengusung tema besar "Pesan-pesan agama dalam kehidupan sosial", "Pesan agama tentang kesetaraan dan keadilan gender", dan "Pesan agama tentang solidaritas kemanusiaan", dengan narasumber Dr. Musdah Mulia. Adapun metode yang digunakan dalam program kampanye Islam pluralis dan moderat adalah menggunakan metode *talkshow* (dialog interaktif dengan pendengar radio). *Talkshow* dilaksanakan setiap minggu yang mengupas persoalan toleransi, inklusivitas, dan pluralisme dalam beragama. *Talkshow* ini tidak hanya dilakukan bersama kelompok Muslim, tetapi juga mengundang non-Muslim sebagai narasumber.

Keempat, Menganalisis dan Mengamati Perubahan Wacana. Dalam sejarah pembentukannya, Lakpesdam mengalami perubahan paradigma yang signifikan. Tercatat pada periode 1985-1994, Lakpesdam memfokuskan kegiatan pada *community development*. Baru sejak 1995 Lakpesdam bukan hanya mengambil jarak dari gerakan-gerakan Islam Radikal yang muncul setelah 1998, tapi bahkan menjadikan isu radikalisme keberagamaan sebagai isu strategis yang mereka harus tangani melalui suatu pendidikan kritis.[205]

Secara lebih khusus, lembaga ini bertujuan mengembangkan sikap dan perilaku keberagamaan yang moderat dan toleran melalui berbagai kegiatan kajian dan pengembangan. Mereka menitikberatkan masalah-masalah keagamaan, sosial dan kebudayaan. Pengembangan Islam moderat yang didengungkan berpijak pada pandangan merawat tradisi lama yang baik dan relevan serta mengadaptasi temuan baru yang lebih baik dan relevan (*al-muhâfazhatu 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*).[206] Lakpesdam menjadikan pengembangan wacana Islam moderat sebagai wacana pendukung bagi keberlangsungan demokratisasi. Wacana Islam moderat berarti di dalamnya membicarakan arti penting ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam pengembangan agama dan demokrasi di Indonesia.

Lakpesdam melihat bahwa salah satu problem radikalisme agama adalah karena umat Islam tidak kritis terhadap teks dan tradisi mereka. Mereka, kalangan radikal itu, menerima

[205] Mahrus El-Mawa dkk, *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam*, h. 69.

[206] HM. Thoyyib, *Islam Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia: Sejarah, Pemikiran, dan Dinamika Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Pustaka Maarif NU, 2007), h. 155.

apa adanya secara literal dan tekstual sehingga bagian-bagian teks yang memungkinkan intoleransi diterapkan seperti apa adanya.[207] Dalam mengembangkan Islam moderat dan toleran, Lakpesdam juga menyiarkan *talkshow* secara langsung dalam program Obrolan Agama Sore hari (OASE) yang mengusung tema besar *Islâm rahmatan li al-'âlamîn*, Islam sebagai rahmat bagi sekalian manusia dan seluruh dunia, menekankan pentingnya membangun kesadaran beragama yang anti-kekerasan.[208]

Lakpesdam NU berusaha memadukan dengan baik wacana-wacana modern yang mereka baca dengan warisan tradisi pesantren. Mereka berusaha menyelesaikan, misalnya, soal-soal hubungan antara nasionalisme dan konsep *ummah*, demokrasi dan *syûrâ*, HAM dan *mabâdi' al-khamsah* dan lain-lain. Bahkan, ajaran dasar NU, *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* yang disingkat dengan "aswaja" dikembangkan sedemikian rupa. *Tasammuh* salah satu dari konsep *ahl al-sunnah wa*

---

[207] Wawancara dengan Khamami Zada, Senin, 29 Oktober 2007. *Lihat* Mohamad Asrori Mulky, "Jalan Terjal Kebebasan Beragama di Indonesia (Sorotan atas Gerakan Lakpesdam NU)" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

Sebagai lembaga swadaya masyarakat yang bergerak dalam bidang kajian dan pendidikan masyarakat, Lakpesdam menerbitkan buku-buku, seperti *Dakwah Transformatif, Memberdayakan NU: 20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM, Kritik Nalar Fiqih NU, Voter's Guide Apa itu?, dan Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan, Potret Keluarga Miskin di Tengah Krisis, Civil Society versus Masyarakat Madani, Geger di Republik NU, NU dalam Sorotan*, dan *Pedoman Kaderisasi NU*. Buku-buku ini diterbitkan dengan harapan dapat membantu dalam pengembangan kualitas masyarakat dan pemberdayaan masyarakat NU.

[208] Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007), h. 225.

al-jamâ'ah (aswaja) NU yang memiliki arti toleran, diperkaya menjadi konsep pluralisme dalam masyarakat Indonesia modern.[209]

Prinsip-prinsip aswaja NU *al-tawassuth* (moderat), *al-ukhûwah* (persaudaraan), *al-musâwah* (persamaan), dan *al-'adâlah* (keadilan) diejawantahkan dalam program pengembangan wacana Islam kritis dan moderat.[210] Dengan berpegang teguh pada dasar-dasar ajaran NU ini maka seluruh persoalan, baik itu isu-isu kenegaraan, keagamaan dan kemasyarakatan dapat dibaca dengan konsep dasar itu. Keseluruhan nilai-nilai dasar tersebut secara langsung telah mencakup seluruh segi kehidupan.

Upaya untuk mengembangkan Islam moderat, toleran, progresif dan beradab, dan agenda advokasi yang dalam buku ini disebut sekularisme, liberalisme dan pluralisme terus diperjuangkan Lakpesdam, baik yang ada di pusat maupun di daerah. Karena memperjuangkan isu tersebut dalam konteks seperti sekarang ini, isu itu pun menjadi sangat penting, terutama dalam mewujudkan Islam Progresif—bukan sebaliknya eksklusif. Citra Islam eksklusif menurut Lakpesdam tidak mencerminkan Islam yang *rahmatan li al-'âlamîn*.

Ketua umum Lakpesdam pusat kini M. Nashihin Hasan mengatakan, "Kami ingin Islam di negeri ini didominasi oleh Islam yang toleran dan moderat".[211] Ketua umum Lakpes-

[209] Rizqon Khamami, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah" *Duta Masyarakat*, 14 November 2003.

[210] Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia,* h. 226. *Lihat*, Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 24.

[211] Wawancara dengan M. Nashihin Hasan, 9 Nopember 2007, *lihat*, Mohamad Asrori Mulky, "Jalan Terjal Kebebasan Beragama di

dam ini mengakui bahwa tujuan kampanye adalah agar Islam tetap berpegang pada sikap toleran dan moderat. Sehingga dengan demikian akan tercipta kerukunan, kedamaian, dan ketenteraman bagi manusia dan alam semesta. Dalam artian, ancaman yang dihadapi Islam adalah kelompok Islam garis keras yang menginginkan perubahan sistem hukum dan sistem kehidupan secara tunggal, seragam, dan monoton. Dengan model Islam seperti ini mereka dalam setiap gerakan dan dakwahnya sering melakukan aksi-aksi kekerasan dan tidak terpuji, terutama sekali dalam melawan isu pluralisme dan kebebasan beragama.

Dalam menghadapi gerakan Islam garis keras, Lakpesdam tidak terlepas dari hujatan dan tekanan. Beberapa kali program pengembangan Islam pluralis, moderat dan toleran seperti *talk show*, seminar dan juga workshop baik yang dilakukan lewat televisi maupun radio mendapat boikot dari pihak Islam garis keras. Bahkan tak jarang Lakpesdam NU ini mendapatkan penghujatan yang sengit. Walaupun kadar dan frekuensi tantangannya itu tidak sebesar yang dialamai lembaga lain yang sama-sama mengusung ide sekularisme, liberalisme, pluralisme dan kebebasan beragama, seperti JIL, Paramadina, dan lain sebagainya.

Lakpesdam adalah sebuah lembaga yang ada di bawah NU. Sedangkan masyarakat NU sediri berjumlah sangat banyak (sekitar 40 juta) di berbagai pelosok daerah di Indonesia. Karena banyak tokoh-tokoh NU yang dapat mempengaruhi kebijakan dan dapat mengendalikan massa, maka aksi "penyerangan" kepada Lakpesdam ini sangat tidak mungkin, dan ini belum pernah dialami selama perjalanannya hingga kini.

Indonesia (Sorotan atas Gerakan Lakpesdam NU)" dalam dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

Kelima, penerbitan Jurnal *Tashwirul Afkar*. Seiring menguatnya pengaruh gerakan Islam garis keras atau konservatisme Islam yang mengkritik gagasan kebebasan beragama di Indonesia ini, Jurnal *Tashwirul Afkar*[212] menjadi alternatif, selain beberapa agenda yang selama ini sudah dilakukan seperti, *talk show* di radio-radio, iklan layanan masyarakat, pencetakan dan penerbitan buku, dan pembuatan situs lembaga dalam meng-*counter* gerakan Islam Radikal.

Untuk mewujudkan cita-cita progresif tersebut, sejak 1997, Lakpesdam menerbitkan Jurnal *Tashwirul Afkar*, jurnal pemikiran keagamaan dan kebudayaan yang berisi kajian-kajian keislaman yang bersifat progresif. Selama lebih dari 13 tahun jurnal ini telah menjadi alternatif pemikiran yang mengangkat berbagai pemikiran baru, segar dan aktual, sekaligus memacu perdebatan dan dialog dalam diskursus keislaman dan keindonesiaan.[213] Di samping itu, jurnal ini juga menjadi salah satu alat untuk mengikat dan menghubungkan para in-

---

[212] Tema-tema jurnal *Tashwirul Afkar* itu diantaranya: Menafsir Ulang Ahlussunh wal Jama'ah; Menantang Wacana Resmi: Pergolakan Umat Islam di Bawah; Fikih Siyasah: Membangun Wacana Menyusun Gerakan; Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi; Gerakan Perempuan dalam Islm; Gerakan Sosial NU Pasca Gus Dur: Memotret NU Mencari Alternatif; Islam dan *Civil Society* di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik; Memotret Mesir Mengusung Islam Liberal; Menelusuri Liberalisme Islam di NU; Post Tradisionalisme Islam, Menuju Pendidikan Islam Pluralis; Deformalisasi Syari'at; Menggugat Fundamentalisme Islam; Islam Pribumi: Menolak Arabisme Mencari Islam Indonesia; Peristiwa '65-66: Tragedi, Memori, dan Rekonsiliasi; Perebutan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif; Simpang Jalan NU; dan Menafsir Kalam Allah.

[213] Mahrus El-Mawa dkk, *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam,* h. 179.

telektual muda NU yang progresif di seluruh Indonesia, baik secara intelektual, emosional dan sosial yang hingga saat ini masih gandrung dengan pemikiran dan ide-ide keagamaan yang mencerahkan, seperti kaitan Islam dengan ide-ide seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Isu-isu semacam deformalisasi syariat Islam, pluralisme dalam pendidikan perdamaian, fundamentalisme Islam, dan sebagainya merupakan isu-isu yang hangat diperbincangkan masyarakat, dan digeluti oleh para aktivis pro-demokrasi dan *civil society*. Isu-isu tersebut dijadikan tema kajian Jurnal *Tashwirul Afkar* dalam setiap edisinya. Tema-tema yang dikaji sangat beragam. Bila kita teliti keseluruhan tema-tema tersebut telah mewakili semua aspek isu yang perlu menjadi perhatian bangsa Indonesia, baik dari kemiskinan, kebodohan, dan terutama sekali soal pluralisme dan kebebasan beragama di Indonesia. Melalui bahasa pesantren, ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme telah digali, diadaptasi dan dikembangkan melalui argumen Islam.

Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS)

Lembaga Islam Progresif *kesembilan* yang mengembangkan pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang akan dianalisis adalah Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS). LKiS bermula dari kelompok diskusi dan gerakan mahasiswa awal tahun 1990-an di Yogyakarta.[214] Mulanya, LKiS terlahir dari sebuah

[214] Mohamad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", dalam, Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007), h. 228.

rahim komunitas diskusi mahasiswa kebanyakan dari berbagai universitas yang tersebar di Yogyakarta seperti Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Gajah Mada (UGM), Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (KIP) Yogyakarta (sekarang: Universitas Negeri Yogyakarta [UNY)) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga (sekarang: Universitas Islam Negeri [UIN] Sunan Kalijaga). Forum ini terbuka dalam keanggotaannya, walaupun PMII Cabang Yogyakarta menjadi induk kelahirannya.[215]

Para aktivis ini meretas wacana Islam kritis, mengedepankan pentingnya keterbukaan dan demokratisasi. Sebagai anggota organisasi yang khas dengan latar belakang "tradisionalis", PMII, tidak melulu mengikat mereka pada satu organisasi saja. Di antara mereka banyak yang mengambil peran lain seperti terjun sebagai aktivis gerakan, pers mahasiswa, LSM, takmir masjid.[216] Tak heran jika medio 80-an, Yogjakarta identik dengan "kota pergerakan".

[215] PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) adalah organisasi mahasiswa yang garis perjuangannya secara struktural identik dengan salah satu organisasi kemasyarakatan, Nahdlatul Ulama. Sejak sebelum Indonesia mencapai kemerdekaannya di tahun 1945 organisasi kepemudaan dan keormasan, bak cendawan di musim hujan, menjadi media dan tulang-punggung rakyat dari pelbagai elemen dalam menyusun tekad perjuangannya merebut kemerdekaan Indonesia. Organisasi kemahasiswaan yang serupa PMII antara lain: HMI, PII, IMM dan lain sebagainya. *Lihat,* Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga.*

[216] Keragaman peran mereka sebagai mahasiswa ini terlihat di setiap individu LKiS. Sebut saja, misalnya, Muhaimin Iskandar aktif sebagai Ketua PMII Yogyakarta, Imam Aziz aktif sebagai Pemimpin Umum *Arena* dan juga aktif di LSM, Farid Wajdi aktif di LSM dan

Gerakan perlawanan yang dilakukan oleh para mahasiswa adalah demonstrasi, menggelar seminar, pertunjukan teater, pembacaan puisi, dan diskusi publik. Dengan maraknya forum diskusi di tempat kost, pers mahasiswa mengorganisir banyak diskusi publik sebagai upaya menyebarkan gagasan kritis terhadap permasalahan sosial dan politik. Menurut Farid Wajdi—Direktur LKiS sekarang—karakter diskusi mereka secara umum seputar permasalahan sosial-keagamaan dinilainya sangat akademis.[217] Keragaman peran mereka dari sekadar komunitas diskusi memberi warna tersendiri dalam perjalanan komunitas LKiS.

Kelompok-kelompok yang disebut di atas adalah komunitas kecil ilmiah (*scientific small community*) Nahdliyin yang tidak saja melakukan kajian dan penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat dan teori-teori sosial, tetapi juga terjun ke lapangan melakukan pendampingan, advokasi, dan dalam urusan tertentu juga berdemonstrasi di hadapan penguasa.[218]

---

sebagai penerjemah, Hairus Salim HS aktif sebagai aktivis pers mahasiswa *Arena*, dan Jadul Maula aktif sebagai takmir masjid. *Lihat*, Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

[217] Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama" Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

[218] Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 10 Tahun 2001, h. 14. Lebih lengkap *lihat*, Hairus Salim dan Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida: Anak Muda di Jalur Klultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Pada era 1990-an dan setelahnya, pengaruh intelektual kelompok ini memacu dan menarik gairah anak muda NU untuk bergabung. Pendek kata, komunitas LKiS menjadi unik karena mempunyai kecenderungan kuat mengombinasikan diskursus keislaman tentang pembebasan dengan aktivisme sosial, dan aktivitas inilah yang secara alamiah membedakan mereka dari kelompok Muslim lainnya. Di tahun ini pula menjadi tonggak berdirinya LKiS, tepatnya pada 1993, di mana LKiS berhasil menerbitkan karya awal berupa buku berjudul, *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993).[219]

LKiS sebagai kelompok studi didirikan pada tahun 1989 oleh mahasiswa dan lulusan IAIN Yogyakarta,[220] sempat

---

[219] Fenomena generasi muda yang atraktif, menurut Martin van Bruinessen, merupakan salah satu faktor eksternal yang mengubah garis perjuangan politik NU di pentas nasional. Dari segi jamaah NU, menurut Martin, menjamurnya LSM-LSM di Indonesia dapat dianggap sebagai faktor eksternal, tetapi khususnya sesudah Muktamar Situbondo semakin banyak orang NU sendiri mulai terlibat langsung dalam aktivitas berbagai jenis LSM. Munas di Situbondo yang digelar pada 1983 mempertegas hubungan NU dan partai politik. NU telah berteguh hati untuk keluar dari partai politik (PPP) dan kembali menjadi organisasi sosial keagamaan. Selengkapnya *lihat* Martin van Bruinessen. *"NU: Jamaah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif"* dalam "Kata Pengantar" Laode Ida. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. (Jakarta: Erlangga, 2004), h. xii-xvii. Lihat juga, HM. Thoyyib (ed.), *Islam Ahlussunnah Waljamaah di Indonesia: Sejarah, Pemikiran, dan Dinamika Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Pustaka Ma'arif NU, 2006), h. 244.

[220] Ken Miichi, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal", dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar"*, Edisi No. 10 Tahun 2001.

mengalami stagnasi dari tahun 1989-1993. Namun, oleh angkatan 93 berusaha dihidupkan kembali, sampai akhirnya berhasil berkembang dari semangat dan gelora idealisme anak muda.[221] Secara ideologis, tampak memang bahwa santri urban memiliki kecenderungan ideologi perlawanan, pembacaan kritis atas teks agama, pembebasan kaum tertindas dan dalam batas-batas tertentu memang kekiri-kirian, meskipun tentu saja mereka membungkusnya dengan landasan doktrin Islam, seperti yang tampak di LKiS.[222] Gerakan sosi-

[221] Beberapa nama pendiri LKiS dapat disebutkan di sini, antara lain Imam Aziz, Ahmad Suaedy, Jadul Maula, Farid Wajdi, Hairus Salim HS, Ellyasa KH Darwis, Suhadi, dan Ahmad Fikri. Nama-nama ini sebagian masih ada yang mengelola LKiS dan sebagian memilih jalur lain atau menjadi pengurus di lembaga yang lain. Imam Aziz adalah satu satu pendiri yang sekarang aktif sebagai Koordinator Syarikat yang bidang kerjanya konsen pada hak asasi manusia atau HAM. Selain Imam Aziz, Ahmad Suaedy kini aktif sebagai Direktur Eksekutif The Wahid Institute. Dia juga tercantum namanya sebagai dewan redaksi di *Tashwirul Afkar*, jurnal refleksi pemikiran keagamaan dan kebudayaan, yang dipublikasikan oleh Lakpesdam NU. Di samping itu, ia juga duduk sebagai salah satu pengurus di Fahmina Institut. Selain Imam Aziz dan Ahmad Suaedy, masih banyak pendiri-pendiri LKiS lainnya yang bergelut di dunia LSM. Orang seperti Ellyasa KH Darwis patut disebut sebagai bagian dari ini. Dari mereka ada juga yang menjadi kiai di kampungnya, Nurrudin Amin atau Gus Nung misalnya. Suhadi aktif sebagai staf pengajar CRCS Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada. *Lihat*, Yogi Gustaman, “Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LkiS”.

[222] Semangat anak-anak muda NU muncul di berbagai tempat, misalnya di LKiS dan Syarikat di Jogjakarta, *Gerbang* di Surabaya, Lakpesdam NU yang menerbitkan *Tashwirul Afkar*, ISIS yang menerbitkan *Postra*. *Lihat*, Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru: Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), h. 25.

al LKiS dilakukan dalam bentuk gerakan sosial "kiri" yang memihak kepada masyarakat bagi penguatan masyarakat itu sendiri. Pola gerakan dibangun melalui konsep Hak Asasi Manusia bagi penguatan demokratisasi.[223] Secara sederhana LkiS mengembangkan diskursus sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Pada tahun 1997 kelompok kajian dan gerakan LKiS mentransformasikan dirinya ke dalam bentuk yayasan sebagai salah satu tuntutan profesional. Perubahan kondisi yang begitu cepat memaksa LKiS berbenah diri dalam penajaman dan peningkatan aktivitas untuk memikul dan menjawab tantangan yang semakin kompleks.[224]

Sejak awal berdiri, LKiS sudah bekerja pada penyebaran gagasan atau wacana keislaman transformatif ke publik. Seiring berjalannya waktu, pada satu sisi mereka berhasil mendiseminasi gagasan yang idealis, dan di sisi lainnya mereka terbentur bagaimana diseminasi gagasan itu mengarah pada yang ekonomis. Berangkat dari gagasan di atas, makalah yang mereka transkrip, kemudian dicetak dan jual ke publik. Hasil diskusi yang bagus langsung dicetak, walaupun masih dalam format yang sederhana.[225]

---

[223] Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini),* Disertasi Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran Bandung, 2007, h. 357.

[224] Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama" Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

[225] Hasilnya, Jadul Maula dan Elyasa K.H. Darwis (ed.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993).

Bermodal naskah mereka menghidupkan LKiS. Kemudian, mereka menjadikan penerbitan sebagai program mereka ke depan. Dari pergulatan wacana di forum diskusi ke pergulatan wacana di arena *free market ideas* lewat medium buku, menjadi gambaran konsistensi anak-anak muda LKiS. Setelah merasa cukup mapan, pada 2001 PT. LKiS Pelangi Aksara resmi berdiri. Penerbit LKiS ini sekarang menjadi salah satu penerbit buku-buku Islam Progresif terkemuka di Indonesia.

Berangkat dari semangat di atas, maka terbentuklah visi dan misi LKiS, sebagaimana tertulis dalam *website* resminya, yakni mewujudkan tatanan Islam transformatif yang berpihak pada keadilan dan kemajemukan, serta berbasis keindonesiaan.[226] Semangat visi LKiS yang visioner juga tercermin di antara pribadi-pribadi LKiS yang plural, inklusif dan egaliter. Pribadi-pribadi yang sadar akan pentingnya pengarusutamaan dan diseminasi gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Misi berdirinya LKiS adalah menyebarluaskan gagasan Islam yang transformatif, toleran, dan bersifat keindonesiaan; mengembangkan pembelajaran Islam yang lebih menghargai kemajemukan dan kritis terhadap ketidakadilan dan memperkuat serta meningkatkan kapasitas sumber daya, kelembagaan, dan jaringan.

LKiS mengerjakan program yang lebih terorganisir. Di antara program itu, secara intensif, mereka melakukan penelitian Islam dan Sosial, diskusi berkala, pelatihan HAM dan Islam di pesantren, *Belajar Bersama* atau kursus tematik wacana Islam transformatif dan toleran, penerbitan bulletin *Al-Ikhtilaf* untuk jamaah masjid, *talkshow* di media, program audio visual, dan lain sebagainya. Posisinya yang sangat strategis dalam menye-

[226] http://www.lkis.or.id.

barkan gagasan dan wacana komunitas, menjadikan divisi media dan kebudayaan sangat penting. Secara umum, divisi ini bertujuan melakukan sosialisasi wacana pemikiran keislamanan kritis, transformatif dan toleran kepada masyarakat.

Divisi pendidikan dan pesantren juga merupakan bagian integral dari kerja LKiS dalam mewujudkan *civil society* dan demokrasi di Indonesia. Secara umum kerjanya adalah mempraksiskan pemikiran-pemikiran LKiS yang telah didiskusikan dengan intensif di tahun 90-an. Tujuannya agar ide-ide tesebut tidak mengambang dan tidak melangit. Hal itu dilakukan melalui *research* dan selanjutnya ditindaklanjuti dengan proses pengorganisasian dan *Belajar Bersama* dengan masyarakat. Secara umum hal tersebut diwujudkan dalam beberapa kegiatan.

Pertama, Pendidikan Demokrasi Langsung. Program ini dilaksanakan di beberapa pesantren dengan permasalahan yang diangkat berdasarkan perspektif *al-Dlarûrîyât al-Khamsah* yang kemudian mereka sebut "HAM dalam Islam". Program ini bertujuan untuk membuka wacana di kalangan santri akan sikap keberagamaan yang dapat membangkitkan kesadaran terhadap persoalan-persoalan demokrasi.

Kedua, Advokasi. LKiS melakukan advokasi kebijakan pemerintah berkaitan dengan isu pemberlakuan syariat Islam, seperti di Tasikmalaya. Advokasi difokuskan pada kebijakan Pemerintah Kota Tasikmalaya dalam penerapan syariat Islam, yang dipandang selain *intoleran* juga *ahistoris*. Kebijakan formalisasi syariat dipandang intoleran karena tafsir atas kebijakan berada pada otoritas penguasa berdasarkan legitimasi syariat Islam.[227]

---

[227] Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama*, h. 359.

Ketiga, Belajar Bersama. *Belajar Bersama* adalah kursus Islam dan HAM yang dimulai sejak 1997 sampai sekarang, bertujuan menyediakan forum bagi santri, mahasiswa, aktivis, LSM, agamawan muda agar dapat berdialog dan memahami tema-tema Islam kontemporer, seperti kritik wacana Islam, Islam dan politik, Islam dan dialog antaragama, Islam dan feminisme. Program ini diikuti oleh peserta dari berbagai latar belakang dan asal daerah.[228] Program ini berusaha menelaah wacana teks suci melalui paradigma berbeda, yakni paradigma pemikiran "Kiri Kritis". Program *Belajar Bersama* yang telah direproduksi oleh ribuan alumninya di seluruh Indonesia telah memapankan pandangan para alumni *Belajar Bersama* LKiS atas isu penting sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[229]

Kegiatan-kegiatan lain yang bersifat mendukung adalah menggelar *talkshow* yang mengangkat tema Islam Transformatif dan Toleran di TVRI Yogyakarta, menggelar kajian-kajian untuk memperkuat basis teoretis dan *capacity building* staf, dan juga mengembangkan media audiovisual untuk advokasi.

Di samping beberapa program di atas, LKiS menurut Jadul Maula, sepuluh tahun setelah runtuhnya rezim Orba, mengalami perubahan dan perkembangan. Perkembangan ini dibuktikan dengan banyaknya minat mahasiswa terhadap wacana-wacana kiri dengan semangat pembebasan. Mereka cukup adaptif dan adiktif dengan pemikiran Ali Syariati, teologi pembebasan, ideologi kaum tertindas, novel Pramoedya Ananta

[228] Mohamad Ali, *Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer*, h. 229.

[229] Ini terlihat dari tiga modul *Belajar Bersama* yang direvisi pada tahun 2007.

Toer, buku-buku Marxist, Mazhab Frankfurt dan pemikiran kritis lainnya. Di kalangan komunitas LKiS, semua kajian ini mereka dialogkan dengan perkembangan ilmu pesantren.

Sejalan dengan itu, mereka menemukan pemikiran di Timur Tengah seperti Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Fatimah Mernissi, Abdullah-i Ahmed An-Naim, Mohammed Arkoun, Abied Al-Jabiri. Menurut Jadul, pemikiran mereka digunakan sebagai metode mengangkat pamor keilmuan pesantren yang redup dengan menyusupkan semangat kritisisme.

Kekuatan sebuah wacana adalah manakala bersinggungan dengan isu publik, Tidak semua wacana dan program LKiS berjalan sesuai harapan dan target, misalnya, workshop pluralisme yang dilakukan oleh LKiS. Kendala itu misalnya terjadi saat mengadakan workshop pluralisme untuk anak-anak SMA. Kegiatan ini berhenti di tengah jalan karena memakan waktu yang terlalu lama. Di samping itu—menurut Najib Kailani, koordinator program ini—tema yang diangkat menyoal pluralisme, sebuah tema yang cukup *njelimet* bagi anak-anak SMA.[230]

Namun, LKiS tidak berhenti di sini dalam memperjuangkan dan mengadvokasi pluralisme. Justru kejadian ini menjadi renungan bersama di tingkat internal yayasan. Akhirnya, *workshop* pluralisme diganti dengan format dan model yang sama sekali baru, yaitu workshop *creative writing* dan selanjutnya menyusul *creative documentary*. Antara workshop pluralisme dan workshop *creative writing* sekilas tidak menunjuk-

[230] Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama" Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

kan hubungan satu sama lain. Keduanya jelas terpisah dengan stakeholder yang tetap sama yaitu anak-anak SMA. Tapi lewat media inilah mereka mengenal satu sama lain dan—meminjam istilah Farid Wajdi—"*experiencing pluralism*".[231]

Pluralisme sesungguhnya sesuatu yang tumbuh wajar dan alami. Dalam pandangan Jadul Maula, mantan Direktur LKiS, orang yang belajar tasawuf pasti menyadari bahwa ada *maqâm* (tingkatan dalam tradisi tasawuf) yang semakin menyempit untuk mencapai Tuhan. Lalu karena orang itu berbeda, dia mengembangkan pola-pola hubungan, pola interaksi. Pada akhirnya orang mengambil sikap dari kenyataan yang berbeda dari lingkungannya. Di sini orang sudah berada pada kondisi dan kenyataan yang plural. Pandangan Jadul di atas sama dengan pandangan Farid Wajdi. Bagi Farid, pluralisme dapat dijabarkan dengan sebuah rumusan yang mudah. Pluralisme adalah bahwa manusia turut andil memberikan definisi apa yang disebutnya sebagai kebenaran. Dalam konteks masyarakat plural, lanjut Wajdi, tantangannya adalah bagaimana menurunkan semangat-semangat partikular dari agama itu menjadi sesuatu yang umum, sehingga bisa diterima bahkan oleh mereka yang bukan penganutnya. Semangat itu harus dikembalikkan ke inti nilai-nilai yang sifatnya publik, yang bisa diterima oleh yang lain.[232] Farid mengomentari fatwa MUI yang telah menimbulkan masalah dalam masyarakat:

---

[231] Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama" Laporan Penelitian Profil Lembaga*. Program ini telah menghasilkan 27 novel dan 6 flim dokumenter yang dibuat oleh santri-santri setingkat SMA.

[232] Wawancara dengan Farid Wadjdi, 22 Maret 2008.

> Fatwa tidak bisa menghakimi sebuah pendapat. Fatwa [MUI tentang sekularisme, liberalisme dan pluralism ini] sulit dijustifikasi karena menyangkut sebuah gagasan. Dengan demikian, fatwa itu sendiri bermasalah. Contohnya, ketika pihak MUI mendefinisikan gagasan pluralisme yang tampak sangat kabur....Soal keyakinan adalah hak dasar dan tidak bisa dilanggar siapa pun. Saya percaya kepada HAM, dan kepercayaan itu kemudian membentuk bagaimana saya bersikap dan beriman. Bagaimana kepercayaan itu menjadi bagian dari keyakinan Islam yang saya anut. Agama adalah jalan menuju Tuhan, dan karenanya banyak jalannya. Semuanya itu berpotensi benar. Menurut saya, al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa yang mutlak itu beriman kepada Allah dan beriman kepada hari akhir. Bagi saya tidak jadi persoalan apakah seorang itu menjadi Muslim atau Kristen, tapi bagi saya adalah sejauh mana seseorang itu tulus dan berbuat baik. Orang yang seperti inilah yang dihargai oleh al-Qur'an.[233]

Sedangkan bagi Hairus Salim, dalam masyarakat yang demokratis penting merumuskan dan menindaklanjuti pluralisme. Setidaknya, dengan semangat demokrasi orang akan lebih dewasa bukan saja memahami apa itu pluralisme tetapi menjadikan sikap lebih penting. Sedangkan persoalan multikulturalisme sendiri lebih luas bahasannya dari yang pertama. Misalnya dalam memotret isu SARA. Kebutuhan terhadap multikulturalisme tidak lain untuk memotret banyak hal yang dalam lingkup pluralisme tidak bisa ditampung. Maka ketika orang sudah melampaui pluralisme dan multikulturalisme dari

---

[233] Yogi Gustaman, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama" Laporan Penelitian Profil Lembaga*.

perdebatan definitif, pikirannya akan terbuka pada dimensi yang lebih luas lagi, seperti soal kebebasan beragama di Indonesia yang saat ini banyak mendapatkan tantangan. Dengan demikian, bagi LKiS, ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme adalah ide yang harus terajut berjalin-kelindan.

Kelahiran aliran-aliran keagamaan yang belakangan subur di Indonesia dan mendapat stereotipe "sesat" oleh sebagian orang dan kelompok, menurut Salim, harus mendapat jaminan negara, dan mereka mempunyai hak dalam menentukan keyakinannya. Menurutnya, sepanjang aliran keagamaan ini tidak melakukan tindakan kriminal, ia sah dan harus mendapatkan perlindungan dari negara.

Tentang persoalan lain, seperti kekhalifahan dan syariat Islam. Dalam pandangan Farid, kekhalifahan dan syariat Islam tidak masuk akal. Sistem khilafah tidak bisa disebut sebagai sistem yang Islami. Karena menurutnya, *nation-state* tidak bisa ditarik mundur. Ia hanya satu episode dari perjalanan Islam. Jadi, kenapa hanya episode itu yang diambil, bukan yang lain. Dari banyak episode, kita sebetulnya diberi banyak pilihan pula. Di samping itu ide tentang kekhalifahan adalah ide yang *absurd*, dengan alasan bahwa orang tidak bisa membangun kesatuan yang lebih besar di luar negara. Kecenderungan riilnya justru semakin mengecil, dan tidak masuk akal, sebagus apa pun gagasan itu. Apalagi gagasannya kembali ke masa lalu. Begitu juga dengan masalah penerapan syariat. Menurutnya, penerapan syariat akan mengeksklusi kelompok lain. Apalagi, secara teknis rumusan-rumusan syariat itu tidak memadai, karena kecenderungan menarik semua kehidupan kini ke masa lalu.

Ide tentang kekhalifahan tidak akan memperbaiki kondisi umat Islam. Kekhalifahan bukan kultur keberagamaan di Indonesia. Islamisasi yang ada di Indonesia dapat sesuai dan sejalan lewat jalur kultural tanpa menjadikan kekhalifahan sebagai suatu yang formal.

Farid memberikan catatan soal pemberlakuan syariat Islam yang kini marak menjadi Perda di pelbagai provinsi. Menurutnya, syariat Islam tidak sensitif dengan isu soal gender. Kalau ini dikerjakan, kita sudah memfasilitasi pelanggaran HAM berdasarkan agama. Gagasan syariatisasi Islam itu *utopis* dan menyesatkan. Karena itu, kehadirannya jelas melanggar konstitusi yang ada. Kalaupun sudah diterapkan dalam bentuk Perda, itu perlu pengujian dengan konstitusi karena kebanyakan melanggar HAM. Di sini konstitusi berupa UUD, menurut Farid, bisa menjadi rujukan yang tepat dan mendudukkan persoalan pada porsinya yang benar.[234]

Bulletin *al-Ikhtilaf* sebagai media interaksi tentang kemajemukan berangkat dari nilai-nilai tradisi agama dan budaya masyarakat. "Menyemai Perbedaan Menuai Rahmat Kebangsaan" menjadi salah satu slogan penting dalam tulisan ini. Buletin ini tidak melulu merupakan karya tulis anak-anak LKiS. Sebagai media silaturahmi, *al-Ikhtilaf* menjadi media semua orang dalam mengampanyekan perbedaan pendapat. Ini terlihat dari undangan redaksi kepada siapa pun untuk turut serta mengisi rubrik ini. Banyaknya penulis, dengan berbeda latar belakang, menunjukkan antusiasme mereka terhadap sikap keberagamaan yang inklusif cukup besar. Keterbukaannya dalam menerima kritikan masuk atas isi bulletin menunjukkan bahwa mereka siap menghadapi risiko. Termasuk

[234] Wawancara dengan Farid Wajdi, Yogyakrta, 22 Maret 2008.

teguran, sampai pembredelan, bahkan aksi vandalisme berupa pembakaran.

Di samping bulletin *al-Ikhtilaf*, LKiS juga melakukan penelitian, kajian reguler, pendampingan masyarakat, juga banyak menerbitkan buku-buku yang progresif, misalnya, Nasr Hamid Abu Zaid yang mengkritik pandangan teologis Imam Syafii. Padahal di kalangan Nahdliyin, Imam Syafi'i menjadi figur ulama besar yang mendapat tempat sebagai rujukan dalam rumusan fikihiyah. *Kiri Islam Hassan Hanafi* karya Kazou Shimogaki, *Dekonstruksi Syariat* karya Abdullah-i Ahmed An-Na'im, *Islam dan Pembebasan* karya Asghar Ali Engineer, *Masyarakat Tak Bernegara* karya Abdel Wahab el-Affendi, *Wahyu dan Revolusi* karya Ziaul Haque, *Tekstualitas al-Qur'an* karya Nasr Hamid Abu Zayd, *Post Tradisionalisme Islam* karya Mohammad Abied al-Jabiri, *Arus Balik Syariat*, karya Mahmud Muhammad Thaha, *Islam dan Demokrasi* karya Fatima Mernissi dan karya-karya Mohamad Arkoun.[235] Beberapa karya intelektual yang disosialisasikan LKiS ini menunjukkan bahwa gairah anak-anak muda NU terhadap perkembangan wacana kritis tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme telah menemukan signifikansinya.

Untuk menyebut salah satu dari karya-karya tersebut, misalnya, buku karya Abid al-Jabiri yang diterjemahkan dengan judul *Post-Tradisionalisme Islam* yang diterbitkan oleh LKiS pada tahun 2000 dengan penerjemah Ahmad Baso. Karya ini merupakan kumpulan artikel yang telah diterbitkan dalam jurnal baha-

[235] Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar,* h. 16.

sa Arab *al-Wahdah* di negerinya.[236] Istilah Post-Tradisionalisme (Postra) telah menjadi penamaan baru gerakan kalangan muda NU Progresif dalam melakukan pembaruan Islam.[237]

Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Yogyakarta

Sebagai institusi pendidikan Islam, posisi Universitas Islam Negeri (UIN) terus mengalami perubahan. Pada mulanya UIN (dahulu Institut Agama Islam Negeri [IAIN]) dimaknai sebagai lembaga dakwah Islam yang bertanggung jawab menyiarkan agama di masyarakat. Hanya saja, peran sebagai lembaga dakwah akan mengecilkan peran yang lebih besar, yaitu sebagai lembaga pendidikan Islam, di mana UIN dituntut tanggung jawab secara akademis-ilmiah.

Beragamnya pendekatan dalam studi agama di UIN memberikan gambaran yang cukup jelas betapa dinamisnya pemikiran keislaman di perguruan tinggi Islam terbesar di Indo-

---

[236] Zuly Qadir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 49.

[237] Lebih jelasnya baca, Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktifis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara wacana, 2000). *Lihat* juga, Ahmad Suaedy, “Muslim Progresif dan Praktik Politik Demokratisasi di Era Indonesia Pasca Soeharto” dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 16 Tahun 2004, h. 18. Juga Syaiful Arif, “NU Studies, Gusdurisme, dan Resistensi Tradisi” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 21 Tahun 2007, h. 153. Lebih lengkap, *lihat*, Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006). Survei terlengkap tentang “aliran” Postra ini, *lihat* Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008).

nesia ini. Pemikiran inilah yang mendorong adanya gagasan tentang pengembangan UIN—khususnya Jakarta dan Yogyakarta—sebagai *pilot project* Universitas Islam Negeri (UIN), di bawah Departemen Agama Republik Indonesia yang mencakup bukan hanya fakultas-fakultas agama, tetapi juga fakultas-fakultas umum dengan corak epistemologi keilmuan dan etika moral keagamaan yang integralistik.[238]

Secara umum, kekuatan kedua UIN, Jakarta dan Yogyakarta, bisa dilihat dalam beberapa hal: *pertama,* pengembangan institusi; *kedua,* kualitas tenaga pengajar; *ketiga,* tingkat partisipasi dalam penyebaran gagasan-gagasan baru; *keempat,* pengembangan kurikulum, dan; *kelima,* metodologi.[239]

Salah satu kekuatan intelektual UIN adalah menghasilkan ratusan lulusan S3 yang diharapkan akan ikut mempengaruhi wajah Islam Indonesia menjadi lebih progresif. Seluruh kegiatan intelektual di UIN ini diarahkan untuk mengubah mentalitas umat, mempersiapkan umat Islam memasuki era industrialisasi, globalisasi dan perdagangan bebas. Melalui diseminasi lewat penerbitan, seminar, training-training, dan berbagai pengembangan gagasan lewat lembaga-lembaga studi yang dibangun di bawah UIN, diharapkan wajah Islam yang progresif itu betul-betul terwujud—dan ini sudah dibuktikan dengan pentingnya peranan STAIN dan IAIN di seluruh Indonesia yang berjumlah lebih dari 47 kampus.

Figur Harun Nasution, bagi UIN Jakarta mempunyai posisi yang sangat penting. Bukan saja ia pernah menjadi Rektor

---

[238] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 99.

[239] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002), h. 28.

untuk dua periode dan kemudian menjadi Direktur Pascasarjana selama beberapa periode. Harun telah menulis sejumlah buku teks bagi seluruh mahasiswa STAIN/IAIN seluruh Indonesia yang telah memengaruhi cara berpikir mahasiswa menjadi lebih progresif. Harun berpendapat bahwa pengajaran Islam di IAIN masih terbatas hanya pada pengajaran agama yang *fikih oriented*. Di samping itu, pengajaran agama, baik filsafat, tasawuf, maupun sejarah terbatas pada pemikiran tokoh-tokoh tertentu saja. Karena itu harus memasukkan mata kuliah filsafat, tasawuf, ilmu kalam, tauhid, sosiologi, dan metodologi riset dalam kurikulum baru.

Pemahaman Islam yang demikian, menurut Harun hanya akan menghasilkan mahasiswa yang mempunyai pikiran parsial, dan melihat Islam secara sempit saja. Oleh karena itu Harun mengusulkan untuk membuat suatu buku teks yang melihat Islam secara pluralis, sekaligus komprehensif. Usul Harun untuk pengenalan Islam secara pluralis dan komprehensif direalisir lewat 2 jilid bukunya *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* yang kemudian diintegrasikan ke dalam kurikulum nasional untuk pengajaran Islam.[240] Yang harus dihasilkan oleh IAIN, menurut Harun, haruslah sarjana Muslim dan ulama yang ilmu pengetahuannya bukan hanya terbatas pada pengetahuan agama saja tetapi juga mencakup apa yang lazim disebut pengetahuan umum, dan juga mencakup akhlak dan budi pekerti yang luhur.[241]

---

[240] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia*, h. 43.

[241] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), h. 391.

Harun Nasution sempat menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode (1974-1982). Salah satu jasanya yang sekarang telah membuahkan hasil adalah munculnya banyak intelektual Islam Progresif. Kemunculan sekelompok intelektual Islam Progresif di Indonesia adalah langkahnya bersama mantan Menteri Agama Munawir Sjadzali, yang mengusahakan berdirinya Fakultas Pascasarjana di IAIN pada 1982. Harun mendesak pentingnya Fakultas Pascasarjana ini, karena menurutnya organisasi massa Islam yang ada belum mampu menciptakan pemimpin umat masa depan yang rasional, mengerti Islam secara komprehensif, tahu tentang ilmu agama dan menguasai filsafat. Menurutnya, filsafat sangat penting untuk mengetahui pengertian ilmu secara umum, dan menjadi progresif.[242]

Harun Nasution juga dikenal sebagai tokoh yang mendorong pengiriman mahasiswa Islam meneruskan kuliahnya di berbagai Universitas di luar negeri, baik ke Timur Tengah maupun ke Barat—yang menjadikan mereka lebih progresif. Pembaruan Harun yang terakhir yang kini menjadi perhatian banyak orang adalah idenya untuk mengubah IAIN menjadi Universitas. Ide perubahan IAIN itu dimaksudkan untuk mengembalikan apresiasi intelektual Muslim kepada ilmu pengetahuan dan filsafat. Ia menegaskan:

> Yang diperlukan umat di zaman sekarang ini bukan hanya sarjana-sarjana yang mengetahui ilmu agama saja, tapi juga ilmu

[242] "Gebrakan Harun Nasution", *Republika,* Jumat, 5 Januari 1996. *Lihat* juga, Kusmana (ed.), *Proses Perubahan IAIN Menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Rekaman Media Massa* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2002), h. 15-16.

> umum. Harus diakui, tidak banyak orang yang bisa menguasai dua-duanya secara mumpuni. Hanya orang-orang yang jenius saja yang bisa melakukannya. Tapi prinsipnya, kita berupaya untuk mencetak sarjana-sarjana agama yang tidak asing pada ilmu-ilmu umum ... Sejarah membuktikan, sarjana-sarjana Muslim di masa lampau mampu menguasai ilmu-ilmu agama sekaligus ilmu-ilmu umum, bahkan menguasai filsafat....inilah dasar pemikiran kita sehingga ada keinginan untuk mengubah IAIN menjadi UIN.[243]

Senada dengan Harun Nasution, Azyumardi Azra, dalam sebuah wawancara di *Jawa Pos*, mengatakan, "bahwa dalam konteks sekarang, yang diajarkan [di UIN] tidak hanya dogma-dogma ritual yang bersifat *fikih oriented*, tapi juga wawasan-wawasan keislaman yang lain, termasuk misalnya wawasan Islam mengenai kemodernan, kemajuan ilmu pengetahuan dan kebangsaan ... paradigma pendidikan Islam adalah integrasi keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan."[244]

Untuk mengintegrasikan spirit keislaman, keilmuan dan keindonesiaan menurut Komaruddin Hidayat, hendaknya didemonstrasikan lagi oleh perguruan-perguruan tinggi seperti UIN, dalam arti lebih menggali cita-citanya. Namun demikian, lanjutnya, karena upaya tersebut masih dalam proses, maka hasilnya pun harus terus mengalami koreksi atau pembenah-

---

[243] Prof. Dr. Harun Nasution "Sudah Saatnya IAIN Diubah Menjadi Universitas", *Republika* 5 Januari 1996. *Lihat* juga, Kusmana (ed.), *Proses Perubahan IAIN Menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, h. 3-4.

[244] "Keislaman, Kemanusiaan dan Keindonesiaan" *Jawa Pos*, Minggu 28 Januari 2002. *Lihat* juga, Kusmana (ed.), *Proses Perubahan IAIN Menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta:*, h. 167.

an. Artinya, belum bisa kita menghakiminya. Sebaliknya, justru yang diperlukan menurutnya, adalah keterlibatan semua pihak untuk bersama-sama mendorong proses integrasi [keislaman, keilmuan, dan keindonesiaan] tersebut.[245]

Namun, Komar sendiri menyadari bahwa UIN hanyalah salah satu *scope* kecil dalam mozaik besar Dunia Islam Indonesia, sehingga perannya jangan terlampau dibesar-besarkan dan tidak mungkin dituntut untuk dapat mengatasi segenap persoalan yang ada. Hendaknya masing-masing institusi yang mengaku Islam, baik partai politik, ormas, pesantren, STAIN, IAIN, dan UIN, maupun LSM masing-masing mengembangkan jati dirinya yang akomodatif atau "santun" terhadap keanekaan. Lebih jauh, dia mengatakan, bahwa dirinya sebagai Rektor UIN sekarang akan menjadikan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai pintu gerbang dunia untuk melihat Islam Indonesia, dengan segala isunya. Hal ini sudah dilakukan melalui kerjasama dengan berbagai perguruan tinggi asing.

Dari pernyataan Komar tampak bahwa UIN mempunyai komitmen untuk merumuskan ilmu-ilmu yang akomodatif terhadap berbagai isu Islam kontemporer, seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Menurut Komar, yang disebut kebenaran itu tidaklah selalu tunggal. Karena itu, dirinya melihat pengertian sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebagai alasan sosiologis bahwa realitas keberagamaan itu sangat beragam, dan perlunya sikap saling menghargai atau toleransi aktif. Dia mengatakan:

> Kalau pluralisme dipahami sebagai cerminan atas realitas sosial, maka itu adalah kemestian. Kita hidup dalam dunia yang begi-

[245] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2007.

> tu majemuk, sehingga sulit bagi kita untuk tidak bergaul dengan kelompok yang berbeda. Pluralitas itu sesungguhnya paling mudah terjadi dalam dunia *science* dan kebudayaan. Dalam dunia *science* kita tidak bisa untuk tidak menghargai perbedaan argumentasi. Dalam wilayah budaya, contoh yang paling mudah kita dapatkan pada bangunan dan arsitektur masjid. Unsur dalam bangunan masjid yang mana yang murni Islam? Menara sebenarnya berasal dari tradisi Majusi, begitu pula kubah. Speaker dahulu di Arab tidak ada. Lalu apanya yang khas Islam? Yang pasti tata cara ibadahnya itu sendiri.[246]

Senada dengan Komar—dan ini sudah menjadi tradisi penerimaan pluralisme di UIN sejak lama—Harun Nasution, seniornya di IAIN, mengatakan bahwa Islam sebagai salah satu agama Semitik, mengajarkan sikap toleran terhadap agama-agama monoteis lain, terutama agama Yahudi dan Kristen. Dengan kedua agama ini Islam mempunyai hubungan yang erat. Islam mengakui bahwa kedua agama ini berasal dari satu sumber, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Ajaran dasar yang disampaikan kepada nabi-nabi yang ada dalam agama Yahudi dan yang disampaikan kepada Yesus adalah sama dengan ajaran dasar yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Ajaran dasar yang dimaksud adalah percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa dan menyerahkan diri kepada-Nya.[247]

[246] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2007.

[247] Menurut Harun Nasution, sifat *muttaqîn* dan *shâlihîn* dalam arti orang yang patuh pada Tuhan dan yang akan masuk surga juga diberikan oleh al-Qur'an kepada orang bukan Islam. Ayat 112, 113, dan 114 surah Ali 'Imran mengatakan bahwa sebagian Ahli Kitab, yaitu pemeluk-pemeluk agama Yahudi dan Kristen, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, senantiasa dekat kepada Tuhan, senantiasa berbuat

Bagi Komar, teologi pluralis sangat kuat pada ajaran Hindu dan Buddha—yang lebih tepat disebut sebagai *way of life*, daripada agama. Agama-agama perlu belajar dari pluralisme ini.

> Hindu dan Buddha memandang beragam agama bagaikan beragam sungai yang kesemuanya tengah mengalir menuju lautan. Hanya saja ketika seseorang tengah berada di sebuah sungai, seolah-olah sungai hanyalah satu dan unik, pasti berbeda dari yang lain. Entah kedalamannya, tebingnya, ikan-ikannya, dan sebagainya. Tetapi kalau kita melihatnya dari langit, ternyata banyak sekali sungai dan semuanya menuju ke lautan. Begitulah halnya dengan beragam agama, mereka memandangnya semua menuju pada muara yang sama. Ada lagi yang menggunakan ibarat cahaya di dalam rumah. Mata kita hanya melihat cahaya sebatas yang ada di dalam rumah kita. Padahal, dari matahari yang sama dan satu, sekian banyak rumah, kebun dan daerah juga memperoleh cahayanya.[248]

---

baik dan menjauhi perbuatan-perbuatan jahat. Ahli Kitab serupa ini, oleh ayat-ayat itu, diberi sifat *muttaqîn* dan *shâlihîn*. Jadi, sifat ini bukan hanya untuk umat Islam. *Lihat*, Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran,* h.272. Harun juga menekankan kenyataan bahwa doktrin-doktrin Islam berwajah dua: yang mutlak (*qath'î*) dan yang relatif (*zhannî*). Ia menegaskan bahwa 95% dari ajaran-ajaran Islam adalah produk penafsiran manusia, dan hanya 5% yang murni berasal dari al-Qur'an. Dalam pandangannya, pembaruan keagamaan dalam Islam pada dasarnya adalah upaya untuk menafsirkan kembali komponen-komponen yang *zhannî* dalam ajaran-ajaran Islam sejalan dengan kebutuhan situasi yang telah berubah. *Lihat*, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 146.

[248] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2007.

Komar menegaskan bahwa memandang pembaruan teologi agar lebih inklusif dan pluralis itu sia-sia dan tidak berguna sama sekali—seperti sering diungkapkan oleh kolega-koleganya yang eksklusif—adalah hal yang keliru. Walaupun Komar menyadari bahwa teologi memang bisa membawa pada eksklusivisme, ini tidak bisa diabaikan. Pasalnya, ekslusivisme merupakan watak setiap manusia karena manusia begitu gampang mengikatkan dirinya kuat-kuat pada jenis ikatan tertentu, tidak hanya dalam teologi *an sich*. Ekslusivisme akan menjadi semakin militan ketika memperoleh penegasan dari paham agama yang diyakininya, seperti halnya para teroris yang yakin sekali meledakkan bom itu merupakan tindakan suci. Karena hal itu merupakan fenomena kultural, antropologis, psikologis yang kebetulan mendapat penguatan dari agama.

Oleh karenanya, lanjut Komar, pengertian sekularisme mesti dipahami dalam konteks sosiologis—yakni suatu paham yang mendorong bahwa kehidupan bernegara dan ranah politik hendaknya didekati secara rasional dengan teori-teori politik modern, di mana agama berada pada tataran moral dan proses teknis politis melewati mekanisme demokrasi. Masalah-masalah dunia didekati dengan ilmu dan teknologi. Dalam pengertian seperti ini sesungguhnya sekularisme bisa diterima.

Sebagai Rektor UIN, Komar berpendapat bahwa tidak ada yang perlu ditakutkan dengan penerimaan mahasiswa non-Muslim, mengingat UIN bukanlah lembaga konspirasi, tetapi lembaga pendidikan dan peradaban. Kalau orang lain masuk ke UIN berarti orang tersebut tertarik pada ilmu keislaman. Karenanya sebagai pribadi dia setuju apabila UIN

membuka diri dan mempersilakan umat lain menimba ilmu di kampus ini. Komar percaya bahwa Islam dan kampus ini merupakan sumber ilmu dan kebenaran.

Perkembangan keilmuan-akademis di lingkungan UIN Yogyakarta, juga menarik untuk dicermati. Bergulirnya wacana keislaman yang bersifat kritis-hermeneutis dan historis-empirik, tidak bisa dilepaskan dari peran Mukti Ali. Mukti Ali pernah menjabat sebagai Rektor dan Direktur Pascasarjana UIN (dahulu IAIN) Yogyakarta. Mukti Ali, pada saat menjabat sebagai Menteri Agama RI mendukung gagasan Harun Nasution untuk memberikan pengajaran tentang pengenalan Islam yang ditinjau dari berbagai aspeknya, seperti yang telah disinggung di atas. Jika Mukti Ali lebih menonjol pada sikap pribadi dan sikap akademis, maka pengaruh Harun, terlihat pada keberanian mengemukakan pendapat yang dianggap kontroversial.[249]

Belajar perbandingan agama dan ilmu agama-agama (*religious studies*) di UIN dapat dikatakan sebagai obsesi dari Mukti Ali untuk membangkitkan dialog antaragama demi menghilangkan kecurigaan. Pengetahuan tentang agama lain menurut Mukti Ali akan lebih meningkatkan toleransi terhadap perbedaan agama.[250] Agaknya Harun dan Mukti Ali

---

[249] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 46.

[250] Pada 1971 pemerintah mengangkat Prof. Dr. A. Mukti Ali sebagai Menteri Agama (1971-1978) menggantikan pendahulunya K.H.M. Dachlan. Mukti Ali tamatan Universitas McGill, Montreal, Kanada, dikenal sebagai guru besar yang ahli dalam ilmu perbandingan agama. Tampaknya dia sangat dibutuhkan untuk menata hubungan antarumat beragama di Tanah Air di saat-saat isu agama menjadi sangat peka. Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 78.

mempunyai pandangan pluralisme yang sama, yakni menumbuhkan sikap terbuka terhadap perbedaan, termasuk di dalamnya adalah perbedaan agama.[251] Sejalan dengan Mukti Ali, M. Amin Abdullah—yang sering dijuluki rekan sejawatnya sebagai "Bapak Hermeneutika" di IAIN se-Indonesia, dan kini menjabat sebagai Rektor UIN Yogyakarta mengatakan bahwa sesungguhnya problem yang akut dalam ilmu-ilmu keislaman merupakan tema sentral dalam pembahasan akademik pada domain filsafat ilmu.

Oleh karena itu, menurut Amin, mempertahankan, menjaga, mengkritisi, menguji ulang, mencermati, memperbaiki dan mengolah kembali teori-teori ilmiah adalah merupakan tugas utama seseorang yang bergerak di bidang riset dan pengembangan di lapangan ilmu pengetahuan apa pun.[252] Dalam pandangan Amin, Perguruan Tinggi Agama khususnya STAIN/IAIN/UIN, harus secara sadar berani mengkaji ulang visi, misi dan paradigma keilmuan yang pernah dibangunnya selama 50-an tahun. Bangunan ilmu pengetahuan yang dikotomik antara ilmu pengetahuan umum dan ilmu pengetahuan agama harus diubah menjadi bangunan keilmuan baru yang lebih holistik-integralistik atau paling tidak bersifat komplementer.

Untuk mengetahui pemikiran Mukti Ali mengenai perbandingan agama, baca, Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988). Buku ini diterbitkan dalam rangka memperingati 25 tahun Ilmu Perbandingan Agama di IAIN.

[251] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia,* h, 46.

[252] M. Amin Abdullah,"*Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*", h. 40-41.

Tujuan STAIN/IAIN/UIN perlu diorientasikan pada lahirnya sarjana yang memiliki tiga kemampuan sekaligus, yaitu kemampuan menganalisa secara akademik, kemampuan melakukan inovasi, dan kemampuan memimpin sesuai dengan tuntutan persoalan kemasyarakatan, keilmuan, maupun profesi yang ditekuninya dalam satu tarikan nafas etos keilmuan dan keagamaan. Pemikiran inilah yang mendorong adanya gagasan tentang pengembangan IAIN sebagai *pilot project* menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), di bawah Departemen Agama Republik Indonesia yang mencakup bukan hanya fakultas-fakultas agama, tetapi juga fakultas-fakultas umum dengan corak epistemologi keilmuan dan etika moral keagamaan yang integralistik.

Amin menegaskan:

> IAIN di era global ini dapat diperkuat dengan tenaga pengajar dan dosen-dosennya dengan berbagai metode dan pendekatan baru dalam *Islamic studies, humanities,* dan ilmu-ilmu sosial, sedangkan dalam fakultas-fakultas umum perlu dibekali muatan-muatan spiritual dan moral keagamaan yang lebih kritis dan terarah dalam format *integrated curriculum*, dan bukannya *separated curriculum* seperti yang berjalan selama ini. Pengembangan IAIN ini diharapkan melahirkan pendidikan Islam yang ideal di masa depan. Program *reintegrasi* epistemologi keilmuan dan implikasinya dalam proses belajar-mengajar secara akademik pada gilirannya akan menghilangkan dikotomi antara ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama seperti yang telah berjalan selama ini.[253]

---

[253] M. Amin Abdullah,*"Islamic Studies di Perguruan: Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif"*, h. 100.

Kegelisahan Amin di atas, sangat beralasan mengingat kesenjangan wawasan keilmuan selama ini cukup berakibat pada dinamika keilmuan dan implikasinya dalam kehidupan sosial keagamaan dalam masyarakat Indonesia, karena alumni UIN sudah banyak yang menjadi tokoh di masyarakat di mana pun mereka berada.[254] Seluruh disiplin keilmuan, seperti *Islamic studies* (fikih, ilmu kalam, tasawuf, dan lain-lain) yang berkembang di UIN, menurut Amin sangat membutuhkan dan memerlukan pemahaman tentang *humanities* (ilmu-ilmu kemanusiaan) kontemporer, karena ini merupakan ilmu-ilmu baru yang menjadi kelanjutan dari *Islamic studies*. *humanities*, *social* dan *natural sciences* merupakan cara pandang orang yang hidup di zaman sekarang.[255]

Dari sinilah, lanjut Amin, memahami sekularisasi dalam pengertian proses, sangat terkait dengan *the idea of progress* dan, terutama, kemajuan pendidikan, *the rise of education*, bukan lagi negara. Negara hanya sebagai fasilitator. Mustahil negara menjadi besar sementara rakyatnya bodoh tak berpendidikan yang baik. Yang terpenting rakyatnya harus diberi pendidikan yang memadai, terlebih lagi di era modern seperti sekarang ini. Modernisasi sangat terkait dengan pendidikan. Kalau pendidikannya tidak bergerak, maka sekularisasi juga otomatis akan sulit berkembang.[256]

---

[254] M. Amin Abdullah, "Muhammad Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman", dalam Mohammad Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1992).

[255] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

[256] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

Di lingkungan UIN sendiri, ilmu-ilmu keislaman yang diajarkan ditempatkan sebagai subjek kajian akademik dan ilmiah. Ilmu-ilmu keislaman tidak ditempatkan di dalam ruang hampa sejarah, sebagai doktrin yang semata-mata harus diyakini dan diterima tanpa pertimbangan dan sikap kritis. Pelbagai khazanah ilmu pengetahuan Islam ditempatkan di dalam konteksnya sendiri yang bisa diamati dan dianalisa secara ilmiah. Oleh sebab itu, UIN tidak menutup diri dengan menawarkan khazanah pemikiran Islam dari satu mazhab tertentu, melainkan dipelajari dan dianalisa karakteristiknya masing-masing secara terbuka. Harapan yang dikemukakan Amin, diamini oleh Azyumardi Azra, mantan Rektor UIN Jakarta, bahkan ia menyebut bahwa model pendidikan Islam yang dikembangkan di IAIN adalah "Islam liberal".[257] Sementara Amin Abdullah menyebut "UIN Sunan Kalijaga mendukung pluralisme".[258]

Untuk mengetahui pikiran-pikiran Azyumardi lebih jauh mengenai eksistensi IAIN, sebagai lembaga akademik—yang mengembangkan pemikiran Islam seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme, termasuk di dalamnya demokrasi dan hak asasi manusia, ia berpendapat:

> Sebagai lembaga akademik, kendati IAIN memberikan pendidikan Islam kepada mahasiswanya, tetapi Islam yang diajarkan ada-

[257] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 116-117.

[258] *Kompas*, 7 Oktober 2008. Amin menilai pendidikan pluralisme di UIN Sunan Kalijaga mulai muncul dalam sejumlah penelitian, publikasi ilmiah, ataupun diskusi akademik dosen dan mahasiswa. Berbagai kegiatan itu tidak lagi hanya mengacu pada ilmu agama, tetapi juga acuan ilmu non-agama.

> lah Islam yang liberal. IAIN tidak mengajarkan fanatisme mazhab atau tokoh Islam, melainkan mengkaji semua mazhab dan tokoh Islam tersebut dengan kerangka, perspektif dan metodologi modern. Untuk menunjang itu, mahasiswa IAIN pun diajak mengkaji agama-agama lain selain Islam secara fair, terbuka dan tanpa prasangka. Ilmu perbandingan agama menjadi mata kuliah pokok mahasiswa IAIN.[259]

Model studi Islam seperti yang dikatakannya di atas akan dapat membuka wawasan mahasiswa STAIN/IAIN/UIN yang pada umumnya berbasis pesantren dan madrasah. Karena itu, dalam pengamatan Azyumardi, liberalisasi studi Islam di STAIN/IAIN/UIN telah mengubah cara pandang mahasiswa umumnya terhadap ilmu. Di STAIN/IAIN/UIN, mereka bisa memahami bahwa belajar sosiologi, antropologi, sejarah, psikologi sama pentingnya dengan belajar tafsir al-Qur'an. Bahkan ilmu itu bisa berguna untuk memperkaya pemahaman mereka tentang tafsir.

Model studi Islam dengan pendekatan liberal yang dikembangkan oleh STAIN/IAIN/UIN terasa sangat tampak berpengaruh di pondok pesantren. Indikasi itu misalnya, bisa dilihat di Pesantren atau Madrasah Darussalam, Sumedang, Jawa Barat. Model pendidikan yang dikembangkan oleh kiai maupun ustaz-ustaznya yang *note bene* lulusan UIN berbeda dengan metode konvensional yang dikembangkan di pesantren-pesantren pada umumnya. Alumni UIN tidak kaku dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an maupun Hadis. Selain itu, menurut pimpinan pesantren tersebut, Syamsul Falah, seorang kiai

---

[259] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 117.

PERSIS (Persatuan Islam), ustaz-ustaz alumni UIN tersebut memberikan nuansa liberal dalam pengajaran Islam.

Kenyataan ini membuktikan bahwa pengaruh UIN terhadap transformasi dan modernisasi pemahaman terhadap ilmu-ilmu keislaman di pesantren bisa diterima dengan baik. Metode kajian Islam dengan menggunakan perspektif modern yang diajarkan di UIN mampu mendorong pesantren dari yang semula tertutup dan apatis terhadap gagasan kemajuan, kini ada kecenderungan untuk mau berubah dan terbuka terhadap realitas masyarakat secara kontekstual. Dengan adanya pengaruh pendidikan yang diajarkan UIN, banyak pesantren yang menyelenggarakan aktivitas ekonomi dan pembangunan masyarakat pedesaan maupun pendirian sekolah-sekolah atau madrasah formal. Semua terjadi sejak tahun 1970-an.

Sebagaimana Azyumardi, Amin juga memaparkan bahwa pendidikan yang lebih menekankan pada sisi teologis *an sich*, akan berakibat pada tingginya *al-'aql al-lâhûtî*, nalar yang ketuhanan; bukan lebih mengeksplorasi *al-'aql al-falsafî, al-'aql al-'ilmî* atau *al-'aql al-târîkhî* (dimensi dan sudut antropologis dari pemikiran tentang ketuhanan). Padahal nalar ketuhanan, lanjut Amin, jika tidak ekstra hati-hati, dapat berubah memasuki wilayah klaim absoluditas, permulaan sikap otoriter dalam pemikiran keagamaan.[260] Amin tidak setuju membiarkan entitas yang relatif terlepas atau terpisah dengan yang absolut. Begitu juga, yang "absolut" terlepas dari yang relatif. Singkatnya di dalam absoluditas ada relativitas; dan di dalam relativitas terselip absoluditas. Agama, lanjut Amin, selain mengurusi urusan domestik, ia juga mengurusi wilayah publik.

---

[260] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

Karenanya, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh institusi keagamaan seperti MUI, dalam pandangannya, perlu mempertimbangkan secara cermat karakteristik kedua wilayah yang berbeda tetapi berkait-kelindan.[261] Sebagai seorang penganut *legal pluralism*, Amin tidak berkeberatan terhadap usaha untuk melegal-formalkan syariat Islam karena itu merupakan hak bagi siapa pun. Namun, baginya, yang harus ditekankan di sini adalah kesadaran yang dapat mengayomi yang harus dimiliki oleh para tokoh agama, bukan malah memonopoli. Untuk menjaga stabilitas segenap warga negara, demikian Amin, maka tetap memberi tempat buat organisasi-organisasi agama atau kefatwaan, tetapi dengan disertai pembekalan bagi tokoh-tokohnya lewat agenda peningkatan kualitas pendidikan. "Kita mesti menggali ulang bagaimana *nation-state* Indonesia itu mendukung konsensus *legal pluralism* dengan ide nasionalisme. Seperti apa materi dialognya dan bagaimana *in praxis*-nya *legal pluralism* dengan *the idea of nation-state* sehingga kemudian disebut dengan suatu hukum Indonesia", ujarnya.[262]

Kebijakan-kebijakan pemerintah atau Departemen Agama memang tidak secara ekspilisit memperlihatkan peran dan sumbangan alumni UIN. Kebijakan-kebijakan itu memang muncul pada tingkat Menteri Agama. Meskipun demikian, dapat dipastikan peran dan sumbangan para birokrat dan pengambil kebijakan di tingkat Dirjen dan Direktur Departemen Agama. Tanpa sumbangan mereka peraturan menteri

---

[261] M. Amin Abdullah, "MUI, Fatwa dan Otoritas Keagamaan di Indonesia" dalam Ahmad Suaedy dan Rumadi, *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 48.

[262] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

itu bukan hanya tidak pernah terwujud, tetapi bahkan tidak terlaksana pada tingkat implementasinya.[263]

Sebagaimana diketahui, bahwa pada masa kepemimpinan Munawir Sjadzali, Departemen Agama menaruh perhatian besar terhadap pembinaan kerukunan hidup umat beragama. Menurut Munawir, kerukunan hidup umat beragama di Indonesia bukan lagi merupakan suatu pilihan, tetapi sudah merupakan suatu keharusan. Diakui sendiri oleh Munawir bahwa persinggungan anak-anak muda lulusan IAIN dengan dunia perguruan tinggi Barat akan dapat memperluas cakrawala ilmiah mereka, serta belajar berpikir kritis terhadap ilmu pengetahuan, termasuk pengetahuan agama. Dia mencontohkan Prof. Dr. Mukti Ali dan Prof. Dr. Harun Nasution sebagai ilmuwan yang mampu membawa Islam ke dalam pemahaman modern dan sanggup menjadi juru bicara Islam di Indonesia ke dunia luar.[264]

Dalam sebuah dialog dengan Presiden Soeharto, Munawir menyampaikan pemikirannya, "Bapak Presiden, selama umat Islam berpendirian bahwa ayat al-Qur'an itu final dan harus diartikan secara harfiah, maka Islam akan merupakan kendala bagi kemajuan dan pembangunan... [P]emahaman kita terhadap al-Qur'an harus kontekstual." Mendengar itu, Presiden Soeharto justru mengatakan bahwa gagasan Munawir itu tidak salah, justru strategis dan perlu. Bahkan, Presiden Soeharto menyarankan agar Munawir tidak sendirian dan disarankan menggunakan IAIN untuk mencetak ilmuwan-il-

---

[263] Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia,* h. 90.

[264] Elza Peldi Taher (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 83.

muwan yang bisa mengikuti pemahaman yang kontekstual.[265] Dari proses inilah apresiasi paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme berkembang pada kalangan intelektual Islam Progresif di STAIN/IAIN/UIN seluruh Indonesia.

Sebagai penutup uraian tentang diseminasi gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme di UIN ini menarik memperhatikan apa yang dikemukakan oleh M. Nur Kholis Setiawan, pengajar UIN Yogyakarta, seorang intelektual muda penggagas Islam Progresif terkini, bahwa:

> Islam Progresif adalah Islam yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Hal ini ... berbeda dengan Islam militan dan ekstrem [dalam buku ini disebut "Islam Radikal"] yang tetap berusaha menghadirkan wacana penafsiran masa lalu serta menutup diri terhadap ide-ide baru. Bahkan, seringkali untuk meneguhkan keyakinannya, me-

---

[265] Elza Peldi Taher (ed) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, h. 97. Sebagai mantan Menteri Agama, baik Munawir Sjadzali maupun Tarmidzi Taher, keduanya sama-sama ditempatkan di garis depan dalam konteks membangun kerukunan antarumat beragama.

Sebagaimana pendahulunya, Tarmidzi Taher juga selalu menekankan pentingnya kerukunan antarumat beragama. Dalam berbagai pidatonya di forum-forum nasional dan internasional, Tarmidzi Taher selalu menyerukan perlunya digalang keharmonisan antarumat beragama di Indonesia di bawah naungan ideologi negara Pancasila. Kini, melalui Center for Moderate Moslem (CMM) yang dipimpin Tarmidzi Taher, membentuk strategi dakwah—yang dikenal dengan 'Islam Mazhab Tengah'—di tengah kerasnya tarik menarik gerakan Islam radikal dan gerakan Islam liberal. *Lihat*, Herry Sucipto (ed.), *Islam Mazhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmidzi Taher* (Jakarta: Grafindo, 2007), h. 17.

> reka bertindak dengan mengklaim diri sebagai pemilik otoritas kebenaran untuk bertindak secara otoriter terhadap paham dan agama lain ... Islam Progresif menawarkan sebuah metode berislam yang menekankan terciptanya keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme keagamaan.[266]

Penutup

Di atas sudah dianalisis bagaimana pengarusutamaan dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada lembaga-lembaga Islam Progresif di Indonesia yang berbasiskan "tradisional" Islam (di antaranya berafiliasi dengan NU)—seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), The Wahid Institute (TWI), Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU, Lembaga Kajian Islam dan Masyarakat (LKiS); dan lembaga-lembaga berbasiskan "modernis" (diantaranya berafiliasi Muhammadiyah)—seperti Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Yayasan Paramadina, International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Maarif Institute for Culture and Humanity dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM); dan Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, Yogyakarta dan jaringan STAIN/IAIN/UIN se-Indonesia, yang merupakan gabungan para pemikir Islam Progresif dari latar belakang "tradisional" (seperti NU) maupun "modernis" (seperti Muhammadiyah).

Analisis di atas menunjukkan bahwa pengarusutamaan dan diseminasi ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme

---

[266] M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), h. 27.

bukan sekadar berhenti pada tataran diskursus tetapi lebih dari itu mereka telah mengimplementasikannya secara empiris dengan tujuan memberikan pemahaman komprehensif demi perubahan masyarakat menjadi lebih demokratis, terutama pasca fatwa MUI tentang pengharaman ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Secara umum buku ini berasumsi bahwa salah satu kunci kemajuan bangsa Indonesia terletak pada penerapan yang benar ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada praktik sosial-politik di Indonesia.

Sekularisme biasanya dicapai melalui perubahan sosial yang radikal dan disponsori oleh pemerintah. Meskipun ada banyak model sekularisme di setiap tempat dan di setiap waktu, namun perbedaan ini muncul karena konsep tentang sekularisme itu memang tidak stagnan, selalu ada koreksi terhadap konsepnya sendiri. Oleh karena itu, pemahaman yang dinamis mengenai sekularisme di Indonesia sangat diperlukan. Sebab dengan inilah pemahaman mengenai agama-agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan peran antara agama dan negara.

Sekularisme belakangan ini muncul dalam bentuk yang berbeda dan mengalami perubahan-perubahan, maka hal terpenting bagi bangsa Indonesia sekarang ini adalah memilih model-model sekularisme yang sesuai dengan konteks dan karakter dasar keindonesiaan, tanpa mengabaikan semangat publik keagamaan yang universal. Seperti sudah dibahas, mencari model sekularisme yang cocok dengan keislaman dan keindonesiaan inilah yang dikerjakan secara intensif oleh lembaga-lembaga Islam Progresif di Indonesia.

Para pemikir Islam Progresif menyadari bahwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku, ras dan agama. Karena itu, Pancasila bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut bahwa Pancasila adalah "sebuah konsep negara Islam", dalam arti negara-agama. Upaya lembaga-lembaga Islam Progresif dalam memperjuangkan gagasan tentang pentingnya sekularisme dalam masyarakat Indonesia yang majemuk melalui diseminasi diskursus ini ke wilayah publik merupakan hal yang menarik perhatian saya, sebagai suatu proses "*theology in practice*".

Sekularisme penting, karena kemaslahatan bangsa lebih utama daripada kepentingan kelompok, golongan atau ideologi agama tertentu. Misalnya, munculnya fundamentalisme keagamaan bahkan radikalisme yang merupakan "musuh" para intelektual Islam Progresif, sebetulnya merupakan reaksi terhadap ideologi-ideologi yang dianggap sekular. Fundamentalisme keagamaan dan radikalisme yang muncul akhir-akhir ini, yang cenderung otoriter dan tidak jarang berpotensi melakukan aksi-aksi kekerasan, perlu diatasi dan diantisipasi secepat mungkin. Solusinya adalah sekularisme. Bibit-bibit kekerasan, baik struktural maupun kekerasan langsung hampir pasti selalu muncul dari doktrin yang dipaksakan. Inilah yang mengundang sejumlah intelektual Islam Progresif mencari alternatif lain, dan alternatif itu ditemukan pada sekularisme.

Menurut mereka sudah sangat memadai apabila model sekularisme Indonesia mendapat pendasaran pada dasar negara, yaitu Pancasila, dan konstitusinya, UUD 1945. Dari Pancasila spirit keislaman yang universal dan sekaligus penghargaan

terhadap upaya merayakan perbedaan menjadi kenyataan keindonesiaan.

Selanjutnya para intelektual Islam Progresif melalui lembaganya masing-masing mencoba mengembangkan ide liberalisme. Liberalisme adalah pengakuan terhadap kebebasan dan hak-hak sipil. Oleh karenanya, munculnya liberalisme selalu disertai dengan hukum (*rule of law*). Kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Kebebasan dalam kenyataannya selalu dibatasi oleh hak orang lain. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan di sini berlaku untuk semua manusia, yaitu kebebasan dan hak-hak sipil (*civil rights, civil liberties*): seperti kebebasan berpikir, berpendapat, beragama, berkeyakinan, dan seterusnya. Dalam soal kebebasan beragama dan berkeyakinan, para intelektual Islam Progresif menyadari bahwa negara tidak boleh membagi masyarakat beragama menjadi masyarakat agama minoritas dan mayoritas. Semuanya memperoleh hak yang sama. Kebebasan beragama ditegaskan oleh para intelektual Islam Progresif sebagai bagian yang paling penting dari hak-hak sipil. Kebebasan beragama diletakkan pada tingkat individu, sehingga tidak mengenal istilah minoritas dan mayoritas.

Oleh karena itu, pengarusutamaan dan diseminasi liberalisme yang dilakukan oleh para intelektual Islam Progresif dapat dianggap sebagai sebuah usaha etis menyosialisasikan pandangan yang membebaskan diri dari otoritarianisme agama, yang dalam sejarah pemikiran Islam telah muncul dari bentuk ortodoksi hasil dari himpunan konsensus-konsesus besar dalam pemikiran Islam di bidang fikih, kalam, filsafat dan

tasawuf yang telah mendominasi keberagamaan umat Islam di Indonesia.

Para pemikir Islam Progresif menyadari bahwa kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan dan, bahkan, makin lama makin menjadi keharusan. Artinya, masyarakat itu memang sedang menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas ini menurut mereka diperlukan suatu pandangan etis pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Inilah menurut mereka inti dari gagasan pluralisme yang diarusutamakan dan didiseminasi oleh para intelektual Islam Progresif kepada masyarakat. Dengan paham etis pluralisme ini setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Juga dianjurkan untuk melakukan dialog saling pemahaman, toleransi, dan pengembangan sikap-sikap beradab (*civility*).

Pluralisme ini tercermin dalam Pancasila yang terdiri dari berbagai ideologi-ideologi besar dunia tetapi intinya adalah paham kegotong-royongan, kekeluargaan dan kebersamaan. Pluralisme sebagai paham etis inilah agaknya yang tidak dipahami oleh MUI. Dalam masyarakat yang majemuk, dan di sebuah negara yang sekular, negara tidak berhak menyatakan bahwa agama yang satu benar, dan agama yang lain salah atau "sesat dan menyesatkan" seperti yang dilakukan MUI kepada Ahmadiyah. Artinya, semua agama harus dianggap benar, yaitu benar, menurut keyakinan pemeluk agama masing-masing. Sebab prinsip etis ini merupakan landasan bagi keadilan, persamaan hak dan kerukunan antarumat beragama.

Semua agama juga harus dianggap baik. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar. Jika tidak, orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri. Dari sinilah pluralisme memberikan kondisi saling menyuburkan dari iman masing-masing. Karena itulah bagi kalangan Islam Progresif, pluralisme begitu diperlukan karena akan memberikan efek dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain.

Pluralisme di samping mengakui perbedaan juga menganjurkan dialog. Dalam dialog itu semua berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Tanpa pandangan pluralis, menurut para pemikir Islam Progresif kerukunan umat beragama tidak mungkin terjadi. Demikian juga tanpa pluralisme, di mana keyakinan masyarakat didominasi oleh keyakinan hegemonik, maka kebebasan beragama akan terberangus dan hilang dari bumi Indonesia. Padahal yang mendasari Pancasila itu adalah pluralisme—yang tersimpul dalam istilah "*bhinneka tunggal ika*". Pluralisme lewat Pancasila, adalah infrastruktur budaya dari persatuan Indonesia, demokrasi kerakyatan dan keadilan sosial yang berdasar Ketuhanan yang Maha Esa dan kemanusiaan yang adil dan beradab.

Demikianlah, ketiga ide di atas, yakni sekularisme, liberalisme dan pluralisme merupakan dasar bagi kebebasan beragama dan peranan agama di ruang publik. Tiga ide filosofis ini diperjuangkan oleh sejumlah lembaga Islam, baik yang muncul dari kalangan atau tradisi NU maupun Muhammadiyah, seperti JIL, ICIP, LSAF, P3M, TWI, Maarif Institute, JIMM, Paramadina, LAKPESDAM maupun UIN, dengan tujuan etis

menjamin otonomi masyarakat sipil dan penyelenggaraan kehidupan beragama yang toleran dan sekaligus dinamis. Mereka melakukan pengarusutamaan dan diseminasi sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui berbagai program, misalnya kampanye melalui media, mimbar ilmiah, *talk show*, penerbitan buku, advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial, publikasi gagasan dan wacana keislaman yang inklusif, toleran dan berwawasan pluralisme dan multikultural serta menggalang jejaring di kalangan intelektual Islam Progresif, lintasagama, etnik dan relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian yang sama dalam tujuan etis pembebasan, mewujudkan demokrasi dan perubahan sosial berkeadilan dan berkeadaban.

Peranan lembaga-lembaga Islam Progresif sangat penting, apalagi Islam di Indonesia dewasa ini makin kuat diasosiasikan dengan gerakan kekerasan dan bahkan terorisme. Padahal Islam dipercaya membawa misi menciptakan rahmat bagi segenap manusia. Oleh karenanya, model sekularisme, liberalisme dan pluralisme Indonesia perlu mendapat pendasaran yang tepat pada dasar negara, yaitu Pancasila, dan konstitusinya, UUD 1945. Menolak ketiga paham tersebut, sebagaimana dilakukan oleh MUI dan para penganut Islam fundamentalis dan radikal adalah sesuatu yang berbahaya, dan mengancam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena akan menimbulkan sakralisasi negara yang sebetulnya merupakan masalah duniawi, bukan akidah.

Hal lain yang diperjuangkan oleh para intelektual Islam Progresif adalah pemahaman tentang syariat Islam. Syariat Islam sebagai *way of life*, menurut mereka seharusnya didasarkan pada tujuan syariat, yakni melindungi kebebasan,

melindungi hak hidup, melindungi kehormatan individu, melindungi hak milik, dan menjamin regenerasi manusia. Jika syariat itu bertentangan dengan tujuannya, maka syariat itu harus ditinggalkan. Ketika agama mengambil-alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Ini sangat berbahaya dan harus diantisipasi. Solusinya adalah sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Sekularisme, liberalisme dan pluralisme inilah yang telah dikembangkan oleh para intelektual Islam Progresif dalam "proyek-proyek teologis" mereka.

Seperti sudah kita lihat, kemunculan intelektual Islam Progresif di Indonesia, baik dari kalangan NU maupun Muhammadiyah, telah menumbuhkan harapan berkembangnya kembali tradisi pembaruan Islam yang dibutuhkan untuk menghadapi tantangan zaman. Kaum muda kritis yang banyak didominasi oleh intelektual dari tradisi NU dan Muhammadiyah, atau lebih luas yang berkultur "tradisional" dan "modernis" ini, boleh dikatakan ingin melanjutkan tradisi intelektual kritis yang telah dibangun oleh para senior mereka. Tradisi kritis yang sejak awal telah dikembangkan oleh generasi intelektual "jilid pertama", yaitu Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan M. Dawam Rahardjo, yang semuanya dikenal masuk dalam gerbong "Islam Liberal-Progresif" atau "Neo-Modernisme Islam"—dilanjutkan oleh intelektual progresif "jilid kedua"—seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Bahtiar Effendy, Moeslim Abdurrahman, Munir Mulkhan, Jalaluddin Rakhmat, dan M. Syafi'i Anwar. Kedua generasi ini telah menjadi pendorong bagi intelektual muda progresif dari tradisi NU maupun Muhammadiyah kini untuk menggerak-

kan aktivisme intelektual secara lebih dinamis. Tak hanya itu, keberadaan mereka juga diharapkan akan membantu mempercepat perubahan cara berpikir umat Islam yang selama ini berjalan sangat lamban. Selama ini umat Islam mengalami kemandekan berpikir disebabkan oleh memudarnya rasionalisme dalam pemikiran Islam—atau dalam istilah Ahmad Syafii Maarif, "umat Islam telah berhenti berpikir".

Dalam pandangan M. Dawam Rahardjo—salah satu mentor pemikir Islam Progresif ini—munculnya intelektual muda progresif baik di kalangan NU maupun Muhammadiyah pada dasarnya adalah melanjutkan pandangan-pandangan senior mereka, yang mempunyai pemikiran-pemikiran baru dan dielaborasi sendiri oleh pemikir muda progresif ini, terutama terkait dengan isu-isu mengenai hubungan agama dan negara (sekularisme), kebebasan berpikir (liberalisme), pluralisme, hak asasi manusia, demokrasi, kesetaraan gender, dan seterusnya. Pemikir muda progresif ini menurut Dawam tertarik ikut memikirkan persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Hal ini memenuhi harapan Nurcholish, sebagaimana yang pernah dikatakannya pada tahun 1970-an, bahwa seharusnya ada di kalangan generasi muda yang menjadi penerus. Sekarang mimpi Nurcholish menjadi kenyataan. Bahkan, isu-isu yang ditawarkannya jauh lebih kompleks dari pada isu yang pernah dilontarkan Nurcholish Madjid pada masanya. Tentu saja, ini merupakan hasil dari proses yang cukup panjang.[267]

Dawam memandang bahwa pemikir muda progresif sekarang ini berani berpikir berbeda, dan berani melakukan introspeksi terhadap organisasi masing-masing, seperti NU dan

[267] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2007.

Muhammadiyah. Sehingga karena itu Dawam optimis mereka akan menjadi tokoh-tokoh pemikir progresif. Yang menarik mereka adalah tokoh-tokoh muda yang benar-benar menguasai khazanah Islam klasik, dan mampu mengelaborasi dalam bingkai kekinian dan kedisinian, yang menyaratkan berbagai penguasaan terhadap sejumlah pendekatan dalam ilmu pengetahuan modern, misalnya filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan hermeneutika. Munculnya pemikir muda progresif dalam payung organisasi besar seperti NU dan Muhammadiyah dapat dilihat sebagai *counter hegemony* terhadap arus konservatisme baik di kalangan NU maupun Muhammadiyah. Dengan kata lain, ketika organisasi-organisasi Islam yang besar seperti Muhammadiyah dan NU tidak bisa lagi melakukan pembaruan, maka muncullah LSM-LSM yang dikembangkan oleh mereka sebagai alternatif. Pemikir muda Islam Progresif yang lahir

Ciri Umum	Organisasi Massa		
	Muhammadiyah	Nahdatul Ulama (NU)	Intelektual Islam Progesif
Otoritas Agama	Majelis Tarjih PP Muhammadiyah	Bahtsul Masali (Kyai)	Personal-personal
Komunitas Pengikut	Kaum tua sekitar 40–65 tahun, perkotaan, pegawai negeri, swasta, petani atau wiraswasta.	Kaum tua sekitar 40–65 tahun, pedesaan, pedagang, petani, sebagian kecil pegawai negeri, atau swasta	Intelektual muda sekitar 30–40 tahun, aktivis LSM, berlatar belakang NU atau Muhammadiyah, tetapi tidak terikat secara langsung pada organisasi tersebut
Pendidikan	Sebagian besar pendidikan umum, dan sebagian kecil berbasis pesantre	sebagian besar berbasis pesantren, dan sebagian kecil pendidikan umum	Sebagian berbasis pesantren, pendidikan tinggi agama, ilmu-ilmu sosial, atau filsafat
Misi / Tujuan sebagai ideologi perjuangan	Dakwah	Dakwah	Pengembangan diskursus baru pemikiran Islam, misalnya Islam dan pluralisme

melalui LSM ini membuat kritik-kritik, karena wacana yang dikembangkan oleh organisasi induk mereka dianggap sudah tidak relevan lagi.

Meringkaskan apa yang dikemukan di atas, dapatlah dirangkum perbedaan perhatian intelektual Islam Progresif dibandingkan dengan tokoh-tokoh organisasi massa seperti Muhammadiyah atau NU.[268]

Untuk memberi isi pada kolom "Intelektual Islam Progresif" yang dikemukakan dalam tabel, telah dianalisis bagaimana pengarusutamaan dan diseminasi sekuralisme, liberalisme dan pluralisme pada lembaga-lembaga Islam di Indonesia yang berbasiskan "tradisional" Islam (terutama NU), dan lembaga-lembaga berbasiskan "modernis" (diantaranya Muhammadiyah), dan Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan Yogyakarta serta jaringan STAIN/IAIN di seluruh Indonesia—yang merupakan gabungan para pemikir Muslim Progresif dari latarbelakang tradisionalis (sebagian NU) maupun modernis (sebagian Muhammadiyah).❐

[268] Tabel ini dimodifikasi dari penelitian Zuly Qadir, "Generasi Baru Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia" dalam Pradana Boy ZTF dan Hilmi Faiq (ed.), *Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman: Suara-suara Kaum Muda Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2004), h. 258-259.

Bab III

ARGUMEN ISLAM UNTUK SEKULARISME

> Menurut saya, *by design* fatwa MUI mereduksi. Masyarakat digiring pada makna yang sempit tentang sekularisme, pluralisme dan liberalisme. Jadi patut dipersoalkan kembali fatwa itu… Dalam konteks Indonesia proyek sekularisme masih sangat dimungkinkan. Agama-agama di Indonesia sekalipun ingin diperankan dalam wilayah publik bukan pada konteks simbolnya, tapi pada nilai substansinya… Dengan konsep sekularisme bukan berarti peminggiran, tapi pembagian peran, kapan agama seharusnya berperan dalam kehidupan masyarakat dan kapan ia harus berhenti, apakah di wilayah privat atau publik.
>
> Syamsul Arifin[1]

Salah satu kekhawatiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap konsep sekularisme berpangkal pada penyamaan sekularisme dengan paham "anti-agama" yang dianggap akan menggerogoti moralitas agama. MUI sendiri mendefinisikan sekularisme sebagai paham yang memisahkan urusan dunia dari agama, dimana agama hanya digunakan untuk mengatur hu-

[1] Wawancara dengan Syamsul Arifin, 25 Maret 2008. Dr. Syamsul Arifin adalah pengajar pada Universitas Muhammadiyah Malang (UMM).

bungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial saja.[2]

Sebagai respons atas Fatwa MUI tentang sekularisme tersebut, pengertian-pengertian dasar tentang sekularisme, sampai dikotomi antara agama dan sekularisme, telah diperbincangkan panjang-lebar oleh beberapa ahli, termasuk tokoh-tokoh Islam Progresif Indonesia yang telah diwawancarai khusus untuk mendapatkan kejernihan konseptual tentang sekularisme ini. Mereka telah berusaha menunjukkan bahwa sekularisme tidak serta-merta buruk pengaruhnya bagi agama. Sekularisme justru menjadi solusi efektif bagi perselisihan atau konflik antaragama. Tantangan bagi para intelektual Islam Progresif dewasa ini adalah bagaimana menjamin masa depan sekularisme di Indonesia, terutama sebagai alat untuk menjamin dan mewujudkan kebebasan-kebebasan asasi (yang disebut "liberalisme"), dan pluralisme agama.

Buku ini akan berisi uraian-uraian di sekitar masalah tersebut, dimulai dengan penjernihan istilah sekularisme dan kompleksitasnya; Diskursus sekularisme dalam Islam dengan konteks masalah hubungan Islam dan negara; Debat sekularisasi dan sekularisme di Indonesia; Munculnya gerakan Islam kultural yang berusaha memikirkan ulang masalah hubungan agama dan negara; Respons intelektual Islam Progresif Indonesia atas Fatwa MUI tentang sekularisme; Dan bagaimana reaksi kalangan Islam Radikal tentang masalah agama dan negara, yang akan dibicarakan sebagai "pemikiran dan gerakan anti-sekularisme".

---

[2] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, tertanggal 29 Juli 2005.

PENGERTIAN SEKULARISME

Sebelum dibicarakan lebih jauh pengertian sekularisme, berikut definisi sekularisme menurut kamus atau ensiklopedi.

> Secularism is generally the assertion that governmental practices or institutions should exist separately from religion or religious belief. Alternatively, it is a principle of promoting secular ideas or values in either public or private settings over religious ways of thought.
>
> In one sense, secularism may assert the right to be free from religious rule and teachings, and freedom from the government imposition of religion upon the people, within a state that is neutral on matters of belief, and gives no state privileges or subsidies to religions. In another sense, it refers to a belief that human activities and decisions, especially political ones, should be based on evidence and fact rather than religious influence.
>
> The purposes and arguments in support of secularism vary widely. In European laicism, it has been argued that secularism is a movement toward modernization, and away from traditional religious values. This type of secularism, on a social or philosophical level, has often occurred while maintaining an official state church or other state support of religion. In the United States, some argue that state secularism has served to a greater extent to protect religion from governmental interference, while secularism on a social level is less prevalent. Within countries as well, differing political movements support secularism for varying reasons.[3]

---

[3] *Lihat*, "Secularism", *Wikipedia, the free encyclopedia.*

Istilah sekularisme pertamakali digunakan oleh penulis Inggris George Holyoake pada tahun 1846.[4] Secara kebahasaan, istilah sekularisasi dan sekularisme berasal dari kata latin *saeculum* yang berarti sekaligus *ruang* dan *waktu*. Ruang menunjuk pada pengertian duniawi, sedangkan waktu menunjuk pengertian sekarang atau zaman kini. Sehingga *saeculum* berarti dunia ini, dan sekaligus sekarang, masa kini, atau zaman kini.[5]

Walaupun istilah yang digunakannya adalah baru, konsep kebebasan berpikir yang darinya sekularisme didasarkan, telah ada sepanjang sejarah. Ide-ide sekular yang menyangkut pemisahan filsafat dan agama dapat dirunut sampai ke Ibn Rusyd dan aliran filsafat Averoisme Latin di Paris abad pertengahan. Holyoake menggunakan istilah sekularisme untuk menjelaskan pandangannya yang mendukung tatanan sosial terpisah dari agama, tanpa merendahkan atau mengkritik sebuah kepercayaan beragama.

Holyoake berpendapat bahwa *"Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion or supranaturalism."*[6] Definisi yang diberikan Holyoake bahwa sekularisme adalah suatu sis-

---

[4] Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), h. 21. Sebuah buku yang mengeksplorasi secara mendalam teori sekularisasi, *lihat*, David Martin, *A General Theory of Secularization* (Bristol: Western Printing Services, 1978).

[5] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London: Mansell Publishing Limited, 1985), h. 14-15.

[6] "Sekularisme adalah suatu sistem etik yang didasarkan pada prinsip moral alamiah dan terlepas dari agama-wahyu atau supranaturalisme".

Secara konseptual sekularisme itu sendiri adalah paham tentang pemisahan antara agama dengan politik. Jadi, dengan pemahaman semacam itu berarti agama itu adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan politik.

tem etik yang didasarkan pada prinsip moral alamiah dan terlepas dari agama-wahyu atau supranaturalis tersebut dapat ditafsirkan secara lebih luas, bahwa sekularisme dapat menunjang kebebasan beragama, dan kebebasan dari pemaksaan kepercayaan dengan menyediakan sebuah rangka yang netral dalam masalah kepercayaan, serta tidak menganakemaskan sebuah agama tertentu. Artinya, perdebatan mengenai sekularisme tidak lagi menyentuh label dan kemasan, tapi menyentuh isi dan substansi.[7]

Definisi lain mengenai sekularisme, *"Secularism is the view that the influence of religious organization should be*

"Secularism is a code of duty pertaining to this life, founded on considerations purely human, and intended mainly for those who find theology indefinite or inadequate, unreliable or unbelievable. Its essential principles are three: (1) The improvement of this life by material means. (2) That science is the available Providence of man. (3) That it is good to do good. Whether there be other good or not, the good of the present life is good, and it is good to seek that good." (George J. Holyoake, *English Secularism* [Chicago: The Open Court Publishing Company, 1896.

[7] "G.L. Holyoake used the term secularism to define an ideology, where in social and industrial morality determined by reference to the transcending principle of religion, were now to be determined by reason, and firmly anchored to the good of man in this life" *Lihat*, Uday Mehta, "Secularism, Secularization and Modernity: A Sociological Perspective of the Western Model" dalam Asghar Ali Engineer dan Uday Mehta (eds.), *State Secularism and Religion, Western and Indian Experience* (Delhi: Ajanta Publication, 1998), h. 25.

reduced as much as possible, and that morality and education should be separated from religion”.[8]

Berangkat dari definisi semacam di atas, Barry Kosmin membagi sekularisme mutakhir menjadi dua jenis, sekularisme *keras* dan sekularisme *lunak*. Menurutnya, “Sekularisme keras menganggap pernyataan keagamaan tidak mempunyai legitimasi secara epistemologi dan tidak dijamin baik oleh akal maupun pengalaman.”[9] Namun, dalam pandangan sekularisme lunak, ditegaskan bahwa pencapaian kebenaran mutlak adalah mustahil dan oleh karena itu, toleransi dan skeptisme

---

[8] “Sekularisme adalah suatu pandangan bahwa pengaruh organisasi agama harus dikurangi sejauh mungkin, dan bahwa moral dan pendidikan harus dipisahkan dari agama”. *Lihat*, Oemar Bakry, *Islam Menentang Sekularisme* (Jakarta: Mutiara, 1984), h. 17.

[9] *Ibid*. Secara ekstrem manusia yang menganut sekularisme berusaha menikmati kehidupan dan kemajuan selama ini seolah-olah tanpa campur tangan Tuhan, bahkan menganggap Tuhan tidak perlu lagi. Tempat Tuhan telah digantikan oleh ilmu pengetahuan. Bahkan ilmu pengetahuan dianggap sebagai “penyelamat” manusia. Dengan begitu ada kecenderungan kuat sekularisme menolak transendensi. Dengan begitu paham sekularisme pun bergerak ke arah ateisme. Dalam paham sekularisme yang ekstrem seperti pernah terjadi di Eropa abad ke-19, orang melihat agama dan Tuhan sebagai suatu penghalang kemajuan. Sebagai penggantinya, otonomi manusia pun menjadi begitu ditekankan, dan manusia menjadi sangat yakin bahwa segala sesuatu—masalah manusia—dapat diselesaikan dengan ilmu pengetahuan, dan belakangan lebih-lebih teknologi, dianggap sebagai alat yang dipercaya dapat memecahkan segala permasalahan manusia. Peranan Tuhan pun kemudian dipertanyakan, bahkan ditolak. Soal ini telah dibahas panjang lebar dalam Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

yang sehat—bahkan agnostisisme—harus menjadi prinsip dan nilai yang dijunjung dalam diskusi antara ilmu pengetahuan dan agama.[10]

Meskipun sekularisme awalnya terjadi pada abad modern (khususnya abad ke-19) yang dialami kaum Kristen, namun dalam perkembangannya kini sekularisme menyusup secara diam-diam—dan belakangan lebih langsung—ke dalam pandangan dan budaya kaum Muslim, sehingga tak kurang pro dan kontra tentang sekularisme pun mengiringi perkembangan masyarakat Islam dewasa ini.[11] Pengaruh globalisasi tidak bisa dilepaskan dalam persoalan ini. Globalisasi dan sekularisme merupakan satu paket yang menjalar ke setiap ruang "Barat dan Timur".[12] Meskipun istilah sekularisme itu berasal dari tradisi Barat, namun kehadirannya telah menjadi paham yang atas dasar ini, manusia berharap akan mendapat solusi atas semua pertanyaan tentang perkembangan kemajuan manusia, khususnya perkembangan ilmu pengetahuan.[13]

---

[10] *Lihat*, Barry A. Kosmin, "Contemporary Secularity and Secularism", dalam Barry A. Kosmin dan Ariela Keysar (ed.) *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives* (Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSSC), 2007).

[11] Seorang ahli sejarah sosial Islam Ira M. Lapidus menegaskan bahwa sebenarnya sekularisme telah berlangsung sejak awal sejarah kekhalifahan Islam, *lihat* artikelnya, Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (4), October 1975, h. 363-385.

[12] Ismatillah A. Nuad, "Menjadi Muslim Sekular", www.islamlib.com

[13] Misalnya diuraikan oleh Martin E. Marty, *When Faiths Collide* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006). *Lihat* juga, Bernard Eugene

Di Barat (Eropa) pada abad ke-19 terjadi secara intensif pemisahan antar hal-hal yang menyangkut agama dan non-agama—yang kemudian disebut "sekularisme". Sedikit demi sedikit urusan keduniawian memperoleh kemerdekaan dari pengaruh Gereja (terutama Gereja Protestan), dengan puncaknya di mana Gereja tidak berhak campur tangan dalam bidang politik, ekonomi dan ilmu pengetahuan.[14] Pengertian ini, kemudian memicu polemik—untuk tidak mengatakan pertentangan—antara urusan agama dan non-agama, atau "sekular". Tetapi, walaupun definisi umum yang populer seperti itu, dalam perjalanan sejarah konseptualnya, pengertian sekularisme sebagai konsep pun terus mengalami perkembangan—bahkan perubahan—sejalan dengan arus modernisasi yang terjadi di masyarakat Barat, dan kemudian mempengaruhi seluruh dunia.[15] Dua istilah ini kemudian populer dengan "sekularisasi" dan "sekularisme".

Sekularisasi diartikan sebagai pemisahan antara urusan negara, atau lebih luas politik, dan urusan agama; atau pemisahan antara urusan duniawi dan akhirat. Sekularisasi sebagaimana telah berkembang dalam sejarah menunjukkan arah perubahan atau pergeseran dari hal-hal yang bersifat adikodrati, teologis menjadi hal-hal yang bersifat alamiah (kodrati)

Meland, *The Secularization of Modern Culture* (New York: Oxford University Press, 1966).

[14] Faisal Ismail, "Tentang Sekular, Sekularisme dan Sekularisasi" dalam *Percikan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984), h. 10. *Lihat* juga, Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, khususnya bab 5 "The Rise of Anti-clericalism", h. 107-139.

[15] Burkat Holzner Attir (ed.), *Sosiologi Modernisasi* (Jakarta: Gramedia, 1989), h. 271

dan ilmu pengetahuan. Sekularisasi adalah suatu kecenderungan melihat permasalahan dari sudut duniawi dan kekinian, dengan cara-cara yang rasional, maupun empiris, seperti ditunjukkan oleh ilmu pengetahuan. Maka, dilihat dari sudut ilmu pengetahuan, sekularisasi berarti pembebasan manusia dari agama dan metafisika; atau tepatnya, terlepasnya dunia dari pengertian-pengertian religius yang suci, non-rasional, apalagi pandangan yang bersifat mistis. Dari pembebasan ini, manusia pun mengalihkan perhatiannya ke arah dunia sini dan waktu kini terutama melalui ilmu pengetahuan.[16]

Harvey Cox yang terkenal dengan bukunya *The Secular City* mengemukakan tiga aspek sekularisasi, yaitu pembebasan alam dari ilusi *(disenchantment of nature),* desakralisasi politik *(desacralization of politics),* dan pembangkangan terhadap nilai-nilai *(deconsecration of values).* Yang *pertama*, dimaksudkan pembebasan alam dari pengaruh Ilahi yang mencakup kepercayaan animistis, dewa-dewa, dan sifat magis dari alam. Yang *kedua*, penghapusan legitimasi kekuasaan dan wewenang politik dari agama. Dan yang *ketiga*, berarti bahwa nilai-nilai, termasuk nilai agama, terbuka untuk perubahan yang di dalamnya manusia bebas menciptakan perubahan itu dan membenamkan dirinya dari proses evolusi.[17]

Sekularisasi dalam perkembangan sejarah Kristen di Barat tidak hanya terjadi pada aspek-aspek kehidupan sosial

---

[16] Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, h. 20. *Lihat* juga Bernard E. Meland, *The Secularization of Modern Culture*, khususnya bab “Secularization: Arising from Science and Technology”, h. 58-75.

[17] Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Collier Books, 1965). Syed Muhammad Naquib al-Attas, *op.cit.*, h. 15.

dan politik saja, tetapi juga selanjutnya merembes masuk ke dalam aspek kultural. Identitas kultural tidak lagi ditentukan oleh agama, tetapi oleh simbol-simbol yang non-religius, didasarkan pada ilmu pengetahuan.[18]

Akibat dari proses sekularisasi ini, maka dengan sendirinya masyarakat semakin lama semakin terbebaskan dari nilai-nilai keagamaan atau spiritual, termasuk bebas dari pandangan metafisis yang tertutup. Akibat dari proses sekularisasi, secara umum terjadilah diferensiasi nilai-nilai religius.

Sekularisme, adalah pemisahan antara agama dan negara. Tujuannya untuk meniadakan intervensi agama terhadap negara, dan sebaliknya intervensi negara terhadap agama. Adalah ekstrem memandang sekularisme sebagai paham antiagama. Namun demikian, keduanya tidak bisa dipisahkan dengan sebuah garis demarkasi. Ibaratnya, kalau kita membuat lingkaran, akan selalu ada arsir di tengah yang saling beririsan. Sekularisme bukan berarti penghapusan agama dari ruang privat, tapi menjadikan kehidupan itu betul-betul untuk manusia. Sekularisme justru akan menjadikan agama lebih berfungsi, dalam arti substantif.

Mazhab Parsonian menetapkan suatu contoh identifikasi yang baik terhadap proses diferensiasi itu sendiri dengan sekularisasi. Dalam melukiskan masyarakat sekular Amerika modern, Talcott Parson misalnya mengatakan, "Sekularisasi merupakan konsekuensi dari proses diferensiasi struktural dalam masyarakat, yang berkaitan dengan perubahan-perubahan dalam karakter orientasi religius, akan tetapi tidak mendasari hilangnya kekuatan nilai-nilai religius itu sendiri".[19] Argumen

[18] *Ibid.*, h. 20-21. Juga Bernard E. Meland, *The Secularization of Modern Culture*.

[19] Peter L. Glasner, *The Sociology of Secularization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), h. 57.

Parson adalah bahwa sekularisasi seharusnya dipahami sebagai suatu tendensi yang memberi agama suatu kedudukan yang harus ditentukan kembali (direorientasi) dalam suasana sosial—dan ini tidak harus berarti suatu eliminasi organisasi agama.[20]

Diferensiasi yang berkembang antara komunitas sosial dan komunitas religius pada akhirnya memunculkan anugerah kehidupan yang sekular, dengan suatu tatanan legitimasi religius yang baru.

Pemisahan secara konstitusional antara Gereja dan negara baru sempurna di bawah Prancis, tepatnya, Republik Ketiga di tahun 1905. Gereja tidak lagi mendapat dukungan dari dana publik, dan walaupun bebas untuk dipergunakan, bangunan-bangunan Gereja menjadi milik pemerintah. Pelajaran-pelajaran religius di sekolah negeri telah dihapus pada tahun 1882, digantikan dengan pelajaran etika umum. Pada tahun 1904 semua institusi religius dilarang untuk memberikan segala bentuk pelajaran. Kemudian diciptakanlah frase "*laicite* yang benar dan absah" untuk melukiskan situasi akhir di Prancis, dengan negara otonom yang menjamin kebebasan religius sebagai bagian dari kebaikan umum, setelah Perang Dunia Pertama.[21] Menurut Robert N. Bellah, proses diferensiasi ini diterima sebagai dasar konsep "*civil religion*" di Amerika. Ia sendiri lebih suka memandangnya sebagai suatu dimensi religius yang ada di sepanjang konsepsi-konsepsi tersebut, sebagai *"way of life"* orang Amerika. Bellah mencatat:

[20] Peter L. Glasner, *The Sociology of Secularization*, h. 58. Talcott Parson, *Theory of Society: Foundation of Modern Sociological Theory* (New York: Free Press, 1961).

[21] Peter L. Glasner, *The Sociology of Secularization*, h. 58-59.

> Walaupun masalah-masalah kepercayaan religius yang personal, peribadatan dan asosiasi, tegasnya dianggap sebagai masalah-masalah pribadi, pada saat yang sama, terdapat unsur-unsur orientasi religius yang umum dan tertentu yang diberi oleh mayoritas besar orang Amerika… (mereka) menetapkan suatu dimensi religius bagi seluruh struktur kehidupan religius… Dimensi religius publik diungkapkan dalam seperangkat kepercayaan, simbol-simbol dan ritual-ritual yang saya sebut *civil religion* orang Amerika.[22]

Proses diferensiasi sebagaimana diuraikan oleh Bellah ini dapat membantu proses pemaknaan wilayah agama dalam pengertiannya yang longgar, di mana agama dapat melangsungkan eksistensinya dalam ruang publik atau—meminjam istilah Bellah di atas—*civil religion*,[23] tanpa harus memandangnya sebagai seperangkat aturan-aturan atau nilai-nilai yang dapat menggiring pada pemahaman yang eksklusif dan dogmatis. Salah satu kekhasan *civil religion* ini adalah membebaskan dari formalisme kosong, dan berlaku sebagai suatu wadah pemahaman diri religius nasional yang murni. Dari uraian ini, dapat disimpulkan bahwa sekularisasi dimaksudkan sebagai pemisahan secara relatif antara yang profan dan yang sakral dalam hubungannya dengan ruang publik.

---

[22] Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper & Row Publisher, 1970), h. 151.

[23] Istilah *civil religion* pernah menjadi diskursus dalam mencari bentuk sekularisme, atau hubungan agama dan negara di Indonesia pada era 1990-an, khususnya ketika Nurcholish Madjid mengintrodusir istilah *civil religion* ini, dan menegaskan fungsi Pancasila sebagai *civil religion* di Indonesia. Tentang istilah *civil religion*, *lihat* Robert N. Bellah dan W.G. McLouglin (ed.), *Religion in America* (Boston: Houghton Millin, 1968).

Untuk mempertajam pemahaman tentang perbedaan sekularisasi dan sekularisme, ada satu istilah yang diperkenalkan para ahli yaitu "sekularisasionisme".[24] Istilah ini tampaknya hampir sama dengan sekularisme, tetapi sebenarnya berbeda. Kata "isme" dalam penggunaan istilah sekularisme biasa diartikan sebagai "ideologi".[25] Jika ideologi berarti seperangkat ide-ide umum, termasuk program filosofis, dan dimaksudkan sebagai suatu pandangan dunia dari suatu masyarakat atau negara, maka sekularisasi di sini adalah ideologi. Dalam pengertian ini, "sekularisasi" menjadi "sekularisasionisme"—dan dibandingkan dengan sekularisme, sama-sama merupakan suatu ideologi. Istilah sekularisasionisme mempunyai pengertian bahwa sekularisasi tidak hanya merupakan suatu proses sejarah seperti banyak teolog dan sosiolog kemukakan, tetapi juga bisa dimaknai sebagai proses di mana manusia atau masyarakat di dalamnya terlibat aktif mewujudkan suatu program filosofis, atau pandangan dunia. Mereka yang terlibat aktif menciptakan proses sekularisasi ini disebut menciptakan suatu paham ideologi yang disebut sekularisasionisme.[26]

---

[24] Istilah *secularizationism* adalah teori yang menegaskan bahwa sekularisasi adalah akibat yang tak terelakkan dari proses modernisasi. Tesis sekularisasionisme yang umum diterima oleh teoretisi modernisasi ini misalnya dikemukakan oleh Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society* (London: CA Watts, 1966).

[25] "Kita berbicara tentang sekularisme jika kita memusatkan perhatian kita pada efek negatif sekularisasi" *Lihat*, F. Budi Hardiman, "Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme" dalam *Buletin Kebebasan*, Edisi No. 03/V/2007. *Buletin Kebebasan* diterbitkan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta.

[26] Sungguh menarik, istilah "sekularisasionisme" ini sekarang dipergunakan dalam wacana Islam di Indonesia dalam mengkritik pa-

Tetapi, tidak setiap "isme" adalah ideologi seperti dimaksud di atas—yaitu suatu pandangan dunia resmi yang diterima oleh suatu masyarakat atau negara. Mengapa tidak setiap isme adalah ideologi, karena tergantung pada pengertian konseptual penggunaan "isme" pada akhiran kata tadi (misalnya sekularisme). Kata sekularisme (atau istilah lain kapitalisme, sosialisme, nasionalisme, dan seterusnya), istilah-istilah ini bisa tidak menunjukkan arti ideologi sebagaimana pengertian pertama di atas, jika tidak dimaksudkan sebagai suatu pandangan dunia.[27]

Dari pengertian ini maka sekularisasi bisa menjadi ideologi jika merupakan suatu pandangan dunia yang diterima masyarakat; dan sekularisme bisa tidak merupakan ideologi jika tidak merupakan pandangan dunia yang diterima masyarakat. Kompleksitas pengertian ini menjadikan istilah sekularisasi dan sekularisme seringkali bisa dipertukarkan atau bisa juga saling melengkapi.[28] Artinya sekularisme tidak akan ter-

ham sekularisasi, misalnya sekularisasi Nurcholish Madjid. Adalah Dr. Hamid Fahmi Zarkasy, pengasuh Pondok Pesantren Gontor, alumnus ISTAC Universitas Islam Antarbangsa (UIA), Kuala Lumpur, Malaysia yang menyebut bahwa "Nurcholish Madjid membatasi makna sekularisasi agar tidak menjadi sekularisme...Pembatasan ini tetap saja memisahkan secara dikotomis [urusan dunia-akhirat, pribadi-publik]. Dalam Islam agama adalah urusan dunia dan akhirat, urusan pribadi dan urusan publik sekaligus...[Jadi] secara epistemologis akhirnya sekularisasi ini juga akan menjadi sekularisasionisme (*secularizationism*)" *Lihat*, *Suara Hidayatullah*, 19 Desember 2006. Sekularisasionisme ini akhirnya tak berbeda dengan sekularisme.

[27] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *op.cit.*, h. 65-66

[28] Kompleksitas ini telah digambarkan dengan studi sosiologis yang mendalam, *lihat* Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (NY: Cambridge University

jadi tanpa melalui sekularisasi. Sebaliknya, sekularisasi adalah suatu proses bertahap menuju sekularisme. Dengan ungkapan lain, usaha aktif sekularisasi menjadi dimengerti sebagai sekularisme. Kompleksitas pengertian ini nanti akan kita temukan ketika menganalisis respons intelektual Islam Progresif atas konsep sekularisme.

Jika kita menganalisis berbagai pengertian mengenai sekularisasi, berbagai pendapat tentang konsep ini mempunyai kemiripan satu sama lain.[29] Sekularisasi biasa diartikan—se-

Press, 2005). Atas dasar pandangan yang mirip, M. Rasjidi mengkritik, dan tidak bisa menerima pembedaan "sekularisasi" dan "sekularisme"-nya Nurcholish Madjid. Rasjidi menganggap bahwa sekularisasi dan sekularisme itu akhirnya sama saja. *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme" Paper rangkaian diskusi Jaringan Islam Kampus (JARIK), 2006. Belum diterbitkan. Tentang ini masih akan diulas kemudian.

[29] Misalnya Jose Casanova mengatakan, "The main purpose of my reformulation of the thesis of secularization was to disaggregate what usually passes for a single theory of secularization into three propositions, which in my view need to be treated differently: 1) Secularization as a differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms; 2) Secularization as decline of religious belief and practices; and 3) Secularization as a marginalization of religion to a privatized sphere. I insisted that the core component of the theory of secularization was the conceptualization of social modernization as a process of functional differentiation and emancipation of the secular sphere—primarily the modern state, the capitalist market economy, and modern science—from religious sphere, and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere. I argued that this was still the defensible core of the theory of secularizations." Lihat Jose Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad" dalam David Scott dan Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern, Talal Asad and His Interlocutors*

perti sudah dikemukakan di atas—sebagai pemisahan antara urusan dunia (selanjutnya bisa negara) dan urusan agama. Sekularisasi juga berarti proses pembebasan manusia dari agama, metafisika, atau hal-hal yang bersifat transendental, dan lebih berfokus pada masalah-masalah keduniawian. Secara sosiologis, proses sekularisasi mempunyai kaitan erat dengan modernisasi, karena modernisasi berimplikasi sekularisasi. Untuk mengetahui lebih lanjut, berikut akan diuraikan beberapa pandangan para ahli tentang sekularisasi.

Sebagai paradigma politik, sejauh ini, sekularisme merupakan paradigma terbaik. Sekularisme tidak lahir dari ruang hampa, melainkan hasil pergulatan dinamis antara realitas politik dengan institusi keagamaan. Hal itu terjadi, sebagai produk perkembangan sejarah yang tidak bisa dihindari. Sejarah umat manusia mencatat terjadinya diferensiasi pekerjaan, diferensiasi sosial, dan runtuhnya dominasi institusi keagamaan di Eropa.

Adalah Donald Eugene Smith, penulis buku *Religion and Political Development: an Analytic Study* dan *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, dua karya penting yang membahas tentang sekularisasi. Pandangan Smith mengenai sekularisasi bertolak dari fenomena masyarakat, terutama fenomena keagamaan, kemudian mencari hubungan antara agama tradisional dan perkembangan politik. Smith mencoba membangun sebuah teori yang dapat menerangkan hubungan antara ajaran agama-agama besar dunia, yaitu Hin-

(Stanford: Stanford University Press, 2006), h. 12-13. Pikiran Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), telah memicu diskusi publik di Indonesia mengenai peranan agama di era sekularisme.

du, Buddha, Islam dan Katolik dengan proses modernisasi atau pembangunan, terutama sekali pembangunan politik.[30]

Menurutnya, terdapat asumsi (dalam teori modernisasi) bahwa agama pada umumnya merupakan kendala bagi modernisasi. Smith yakin bahwa dunia kita tanpa kecuali mengalami "*the grand process of modernization*"—dalam arti bahwa proses sekularisasi itu pasti terjadi. Sekularisasi merupakan sesuatu yang kompleks, karena dengan adanya sistem-sistem agama yang berbeda akan memunculkan kendala-kendala pada masalah yang berbeda pula. Setiap agama mempunyai sikap yang berbeda terhadap sekularisasi.

Smith menggambarkan sikap masing-masing agama yang berbeda terhadap sekularisasi. Agama Hindu, karena wataknya ahistoris, mudah menerima sekularisasi; tetapi wataknya yang organis akan terus mempertahankan sistem kasta. Agama Hindu tidak pernah mampu menciptakan ideologi, karena tidak mempunyai konsep yang jelas, seperti misalnya tentang keadilan ataupun tentang yang Mahamutlak. Demikian juga dengan agama Buddha. Ia berwatak ahistoris, karena itu sangat terbuka terhadap sekularisasi dan mudah menerima sistem politik partisipatif. Namun, karena sifatnya yang ahistoris, monastik dan terlalu menekankan pada aspek keselamatan individual, agama Buddha juga sulit sekali melahirkan idelogi tentang perubahan.[31]

Dalam analisis Smith, di antara agama-agama yang ada, agama Katolik paling tangguh membendung sekularisasi. Mes-

---

[30] Donald Eugene Smith, *Agama di Tengah Sekularisasi Politik* (Penerjemah Azyumardi Azra) (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), h. v.

[31] Donald Eugene Smith, *Agama di Tengah Sekularisasi Politik*, h. xxi.

kipun Katolik sudah sangat terpojok dalam masyarakat yang makin sekular, struktur eklesiastikal dengan hierarki dari Paus ke bawah tetap saja tangguh tidak berubah, meskipun di tengah perubahan sosial dan pembangunan politik yang sangat pesat. Menurut pendapatnya, sejak semula perkembangan Katolik memang terpisah sama sekali dari negara, dan dalam perkembangannya mempunyai kecenderungan organik ke arah identifikasi diri dan masyarakat.

Lain Katolik, lain pula Islam. Smith melihat Islam sebagai sistem historis organis. Artinya, sebagai suatu sistem organis, Islam kurang memiliki organisasi eklesiastikal yang rapi seperti Gereja Katolik, sehingga kurang berhasil menjelaskan doktrin sosialnya. Sebaliknya sebagai suatu sistem yang historis, Islam senantiasa sarat dengan perspektif pengembangan ideologi yang menuntun perubahan sosial, termasuk pembangunan politik. Namun dalam menghadapi proses sekularisasi, hukum-hukum Islam (syariat) mengalami desakan-desakan yang pada gilirannya membuat wilayah yurisdiksi syariat menjadi terbatas. Lembaga ulama juga kian terdesak, dan peran ulama kian memudar. Sementara itu peranan agama dalam politisasi masyarakat banyak dimainkan oleh tokoh-tokoh Islam non-ulama.[32]

---

[32] Ketika membandingkan persepsi antara pemeluk Hindu, Kristen, Islam dan kaum Marxis, Smith mengutip pendapat Wilfred Cantwell Smith dalam bukunya *Islam and Modern History*, "Bagi orang Hindu, sejarah tidak penting; bagi orang Kristen (termasuk Katolik), sejarah penting, tetapi tidak menentukan; bagi orang Islam sejarah penting dan menentukan, tetapi tidak final; dan bagi orang Marxis, sejarah penting menentukan, dan final—segalanya dalam segalanya *(all in all)*".

Berbeda dengan Smith, Peter L. Berger, seorang sosiolog humanistis, melakukan pengkajiannya mengenai fenomena agama sebagai realitas sosial. Ia mengangkat tema khusus tentang sekularisasi. Menurutnya, manusia sebagai subjek sekaligus objek dalam setiap aktivitasnya dituntut untuk memahami hal-hal yang berkaitan dengan bidang ilmu. Namun sebaliknya, dalam bidang sosial, manusia dituntut untuk bertindak. Begitu luhurnya kedudukan manusia dalam masyarakat, sehingga kalimat pertama dalam karyanya dikatakan, bahwa setiap masyarakat manusia adalah suatu pembangunan "dunia". Dan dalam usaha ini, agama menempati tempat tersendiri.[33]

Berdasarkan pisau analisis sosiologis Berger terhadap fenomena masyarakat, ia sependapat dengan Smith, dan mengatakan bahwa sekularisasi merupakan suatu proses global. Karena menurut pendapatnya, sekularisasi itu dapat dipandang sebagai fenomena global masyarakat modern. Pengertian global tersebut tidak dalam arti tersebar secara merata di dalam masyarakat, melainkan telah tersebar secara berbeda dalam berbagai kelompok populasi suatu masyarakat, sehingga terdapat kadar yang berbeda dalam menerima dampak sekularisasi tersebut.

Dengan demikian, kekuatan sekularisasi akan bergantung pada kekuatan masyarakatnya. Artinya, orang yang mempunyai basis religius kuat akan lebih sulit terkena dampak sekularisasi. Sebaliknya, agama akan dapat hidup terus di dalam

---

[33] Peter L Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber & Faber, 1969), h. 3. *Lihat* juga Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967), h. 128.

masyarakat industri karena mengubah dirinya menjadi sekular, seperti yang terjadi di Eropa dan Amerika.[34] Sedangkan yang terjadi di negara Dunia Ketiga, menurut Berger, sekularisasi justru muncul dalam bentuknya yang imitatif. Ini terjadi karena pemaksaan oleh struktur pemerintah. Berger membuat istilah "sekularisasi kesadaran"—untuk yang pertama—dan "sekularisasi struktural" untuk yang kedua. Sekularisasi kesadaran berkaitan dengan dunia Barat kontemporer, sedangkan sekularisasi struktural dengan Dunia Ketiga pada umumnya—termasuk Dunia Islam.[35]

Pengkajian Berger tentang sekularisasi tidak lepas dari pemikiran sosiologi keagamaannya. Ia mengakui adanya hubungan erat antara Kristianitas dengan ciri Dunia Barat Modern. Bahkan hubungan ini sudah ada sejak lama. Paling tidak, sejak masa Hegel. Menurut Berger, akar sekularisasi pada masyarakat Barat tidak bisa dipisahkan dengan gerakan Protestantisme. Bahkan Protestantisme bertindak sebagai pembuka jalan yang sangat menentukan bagi sekularisasi.

Menurut Berger, buku *The Secular City* karya Harvey Cox merupakan semacam manifesto bagi sikap baru ini ke arah dunia sekular. Cox mempunyai terminologi yang berbeda dari tokoh lain, dengan mengatakan bahwa sekularisasi mempunyai arti khusus yang justru berlawanan dengan ideologi sekularisme, maka pandangan seperti ini mengundang perdebatan dan pertentangan pendapat, juga penerimaan pada banyak kalangan agamawan, sampai Berger mengembangkan

[34] Bryan S Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis* (Jakarta: Rajawali Press), h. 302.

[35] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, h. 129.

Sekularisme sering dipahami secara salah sebagai bentuk ketidakpedulian terhadap nilai-nilai transendental, terlebih agama. Sesungguhnya sekularisme bukanlah teori yang menolak agama. Bahwa persoalan-persoalan agama itu perlu dipisahkan dengan negara merupakan pandangan yang benar. Tapi, itu tidak berarti sekularisme menjadi anti-agama.

pendapatnya sendiri tentang sekularisasi.[36]

Salah seorang tokoh intelektual Muslim di Indonesia yang banyak mengambil inspirasi Cox, bahkan tampak telah dipengaruhi oleh penjelasan Cox tentang sekularisasi ini adalah Nurcholish Madjid,[37] di mana gagasan Nurcholish mengenai sekularisasi banyak mengundang perdebatan di kalangan para cendekiawan Muslim Indonesia, baik yang pro maupun kontra.[38] Inti dari gagasan Nurcholish itu adalah bahwa "sekularisasi bukan merupakan paham yang statis tetapi suatu proses yang terus berlangsung". Melanjutkan apa yang disadari oleh Nurcholish, buku ini menegaskan bahwa pengertian sekularisasi dan terlebih sekularisme pun terus berkembang, seperti akan kita lihat di bawah. Sekularisasi bahkan telah menjadi seku-

---

[36] Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999).

[37] Penjelasan pengertian Nurcholish Madjid tentang sekularisasi yang diambil dari Harvey Cox, *lihat*, "Pengertian Sekularisasi" dalam *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008), h. 244-248. Di sini Nurcholish mengutip Harvey Cox.

[38] Perdebatan-perdebatan tentang sekularisasi dan politik atas ide-ide Nurcholish Madjid telah direkam oleh Muhammad Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982).

larisme yang terbatas. Esensinya adalah devaluasi sektor kehidupan dan demitologisasi. Karena itu, sekularisasi menurut Nurcholish adalah diferensiasi, sehingga menimbulkan liberalisasi.[39] Konsep ini dimaksudkan untuk "membedakan", bu-

---

[39] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008), h. 218. Gagasan 'sekularisasi' Nurcholish, yang dalam pengertian substantifnya menghasilkan penolakan terhadap partai Islam dan konsep negara Islam, tampaknya menjadi isu sentral sekaligus kontroversial di awal tahun 1970-an. Yang Nurcholish maksud dengan sekularisasi adalah menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Gagasan-gagasan itu kemudian mendapatkan kritik dan serangan bertubi-tubi dari kelompok skripturalis-tekstualis Muslim, di antaranya dari kelompok Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). H M. Rasjidi merupakan salah satu tokohnya. Sebaliknya, kritik bertubi-tubi tak membuat surut Nurcholish. Gagasannya di awal 1970-an, misalnya, dipertegas lagi setelah Nurcholish merampungkan studi di Universitas Chicago 1984. Tapi kini ia lebih suka mengunakan istilah "desakralisasi" atau "demitologisasi" daripada "sekularisasi".

Menurut M. Dawam Rahardjo, kolega Nurcholish yang sudah mendiskusikan istilah sekularisasi ini sejak akhir 1960-an, ide tentang sekularisasi Nurcholish itu sejalan dengan pemikiran Ahmad Wahib. Ketika itu, Ahmad Wahib juga pernah mengatakan bahwa Islam itu turun dengan melakukan sebentuk sekularisasi. Artinya, Islam hadir dengan mengemukakan masalah-masalah duniawi secara rasional, seperti yang ditegaskan Nabi dalam sabdanya, *antum a'lamu bi umûri dunyâkum*. Artinya, dalam sabda itu terdapat pengakuan akan adanya bidang-bidang kehidupan yang masuk wilayah pemikiran, bukan arena agama. Di situ manusia bebas melakukan ijtihad sesuai dengan kemampuan pikirnya, dan tidak harus dicocok-cocokkan dengan agama. Menurut Dawam, kalau pemikiran itu dikemukakan, itu tidak sama

kan untuk "memisahkan" persoalan duniawi dan ukhrawi.[40] Dengan demikian, "sekularisme" dalam pengertian ini—dan menjadi asumsi pengertian sekularisme dalam buku ini—tidak dapat diartikan sebagai penghapusan nilai-nilai keagamaan atau istilah yang dipakai dalam buku ini *decline of religion*.[41]

---

dengan menentang agama sendiri. *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Nurcholish Menyelamatkan Citra Islam", http://www.islamlib.com.

Pembahasan mengenai ide sekularisasi Nurcholish Madjid bisa dibaca dalam, Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, h. 221-257. Dalam kata pengantar buku ini, Dawam mengatakan bahwa, "Umat Islam di Indonesia terutama dalam dasawarsa '80-an, sudah mengalami proses sekularisasi. Sebagai buktinya, ketidaktaatan umat Islam terhadap fatwa mengenai pemilihan umum yang berkaitan dengan partai Islam dan non-Islam, demikian pula cemoohan terhadap fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) mengenai kodok dan porkas, dapat disebut sebagai gejala sekularisasi, walaupun hal itu tidak berarti bahwa Islam tidak lagi berpengaruh. Dengan kata lain, sekularisasi, sebagai suatu gejala sosiologis, bisa terjadi sementara itu kebangkitan pemikiran kembali tentang Islam dengan menengok ajaran-ajaran Islam pada tingkat yang lebih fundamental terjadi juga" (h. 25-26).

[40] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986), h. 129.

[41] Salah satu intelektual Muslim terkemuka yang membuat teori bahwa sekularisme tidak harus meminggirkan agama adalah Talal Asad. Ia mempunyai pernyataan terkenal, "*The concept of the secular cannot do without the idea of religion*". *Lihat*, Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), h.200. Kesimpulan Talal Asad, "*The secular cannot be viewed as a successor to religion, or be seen as on the side of the rational. It is a category with a multi-layered history, related to major premises of modernity, democracy, and the concept of human rights*". Pikiran-pikiran Talal Asad dalam buku ini telah didiskusikan oleh para ahli dalam, David Scott dan Charles Hirschkind, *Powers*

Pandangan Nurcholish tentang sekularisasi yang dianggap tidak wajar pada zamannya, dalam perkembangannya kemudian secara langsung telah memunculkan sebuah perdebatan panjang diskursus tentang pengertian sekularisme, lebih-lebih setelah munculnya fatwa MUI 2005 yang mengharamkan paham sekularisme.

Berikut akan dianalisis bagaimana respons intelektual Islam Progresif atas fatwa MUI tentang konsep sekularisme seperti yang sudah diringkaskan di atas.

RESPONS INTELEKTUAL ISLAM PROGRESIF ATAS FATWA MUI: KONSEP SEKULARISME

> Sekularisme, menurut saya, adalah pemisahan antara agama dan negara. Hal itu terjadi, lebih sebagai perkembangan sejarah yang tidak bisa dihindari. Sejarah umat manusia mencatat terjadinya diferensiasi pekerjaan, diferensiasi sosial, dan runtuhnya dominasi institusi agama di Eropa. Kemudian, hukum negara dengan perangkat-perangkatnya menggantikan peran dogma-dogma agama. Sebagai sesuatu yang tak terelakkan, dan bukan tidak mungkin, jika suatu saat nanti hal itu akan berlangsung di negara-negara Muslim.
>
> —Jajat Burhanuddin[42]

Indonesia merupakan kasus yang sangat unik. Dikatakan unik karena Indonesia adalah negara yang berpenduduk Muslim

---

and the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors (Stanford: Stanford University Press, 2006).

[42] Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, 8 Pebruari 2008.

terbanyak di dunia, yakni sekitar 200 juta, namun para pendiri republik ini tidak memilih Islam sebagai dasar negara. Dasar pemilihan tersebut tentu saja merupakan pilihan yang rasional, mengingat integrasi antara negara dan agama tidaklah mudah diwujudkan, apalagi persoalan-persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan di masa modern ini semakin kompleks. Hal ini mengandung suatu pengertian bahwa proses sekularisasi atau sekularisme akhirnya merupakan suatu hal yang tak bisa dielakkan. Hubungan sekularistik untuk agama dan negara di Indonesia merupakan opsi terbaik. Dalam pola hubungan ini, normatifnya agama tidak lagi bisa memperalat negara untuk melakukan tindak kekerasan atas nama Tuhan. Demikian pula negara tidak lagi bisa memperalat agama untuk kepentingan penguasa.[43] Tetapi lepas dari pembicaraan normatif, bagaimanakah keadaan dan penerimaan ide sekularisme tersebut di Indonesia dewasa ini?

Berikut adalah analisis atas wawancara yang telah dilakukan pada intelektual Islam Progresif mengenai tanggapan mereka atas konsep sekularisme, dan lebih khusus fatwa MUI tentang sekularisme.[44]

---

[43] Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007). Dalam buku ini Yudi Latif menyimpulkan bahwa di Indonesia tidak akan pernah terjadi islamisasi total—seperti dibayangkan kalangan Islam Radikal—atau sekularisasi total—seperti di Turki. Islam di Indonesia bukanlah realitas monolitik.

[44] Untuk kepentingan studi ini telah diwawancarai 70 intelektual dan agamawan, di antaranya adalah—yang dalam buku ini disebut—"Intelektual Islam Progresif". Wawancara tersebut dibukukan dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF, 2009)

> **Walaupun seluruh persoalan agama pada akhirnya bisa menjadi persoalan "sekular"—karena agama merupakan tuntunan hidup di dunia bagi manusia yang masih hidup dan bukan yang sudah mati—agama pun menjadi persoalan publik. "Isme" dalam sekularisme itu bukanlah substansi dari pemisahan antara agama dan ruang publik, melainkan berarti: marilah kita setia pada prinsip pemisahan itu, yakni prinsip memperlakukan suatu kekinian sebagai kekinian.**

Setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang haramnya sekularisme, liberalisme dan pluralisme, respons mengenai tiga tema ini menjadi begitu luas, dan melibatkan banyak intelektual Muslim—pro dan kontra. Secara langsung, fatwa MUI tersebut telah menjadi penyebab munculnya stigma negatif kepada ketiga paham tersebut. Padahal sebelumnya, diskursus tentang sekularisme, liberalisme, dan pluralisme bisa berjalan dengan sangat produktif, lepas setuju atau tidak setuju dengan konsepsi ini. Tetapi sekarang, setelah fatwa pengharaman ini, perbincangan terkait dengan konsep dan ide-ide ini—termasuk masalah Islam dan negara—menjadi sangat emosional, dan penolakan terhadap ketiga konsep—yang terkait dengan masalah kebebasan beragama—pun meluas ke seluruh Indonesia, baik di kampus-kampus, pesantren, organisasi Islam, sampai perbincangan di media massa.[45]

Perkembangan ini tentu saja oleh kalangan Islam Progresif akan dinilai berbahaya, dan mundur (*setback*) dilihat dari

[45] *Lihat*, M. Syafi'i Anwar, "Kata Pengantar" dalam Syafiq Hasyim, *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007), h. xi-xxiii, juga h. 33-52 tentang "Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme: Penjelasan Singkat Wacana Keagamaan Kontroversial". Sebagian besar respons Intelektual Islam Progresif atas fatwa MUI ini dimuat dalam Ahmad Suaedy et.al. (ed.) *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

perkembangan kebangsaan sebab kebhinnekaan yang selama ini terjalin erat, bisa terancam oleh karena dicurigainya prinsip kebebasan, pemisahan secara relatif wilayah negara dan agama, dan paham tentang kemajemukan. Masa depan gagasan dan pemikiran Islam Progresif juga bisa terancam sebab fatwa MUI tersebut sangat potensial menumbuhkan otoritarianisme dalam beragama dan pemikiran beragama.

Dalam negara demokrasi, semestinya tidak ada orang atau kelompok orang yang bisa melarang orang atau kelompok lain untuk mengeluarkan pikiran dan pendapat. Konstitusi Indonesia secara eksplisit dan tegas memberi jaminan hal itu. Oleh karena itu, hal yang mengkhawatirkan bukanlah terletak pada fatwa MUI itu sendiri, tapi efek yang mungkin ditimbulkannya. Fatwa ini seperti bensin yang disiramkan ke api. Ia bisa menjadi "energi teologis" tambahan bagi sekelompok orang yang ingin aliran-aliran yang ada di Indonesia, semisal Ahmadiyah dan lain sebagainya diberangus.

Fatwa pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini cukup mengagetkan di tengah usaha sejumlah tokoh agama yang secara intensif mengampanyekan—tanpa memakai istilah-istilah tersebut—kemajemukan, kebebasan, dan kebangsaan, sebagai salah satu solusi bagi kehidupan keberagamaan yang penuh toleransi di Indonesia, khususnya pasca reformasi dan konflik-konflik komunal.[46] MUI hadir dengan

[46] Usaha ini telah memunculkan penamaan yang kondusif dalam isu Islam dan kemodernan di Indonesia. Nama yang biasa dipakai adalah "Islam Moderat". NU dan Muhammadiyah secara tegas menyebut dirinya sebagai penudukung Islam moderat. Robert W. Hefner—seorang ahli Islam di Indonesia dari Amerika Serikat—menaruh harapan perkembangan Islam di Indonesia melalui kalangan Islam moderat ini. Ia berharap "*civil Islam*" bisa wujud di Indonesia, se-

fatwanya yang konservatif itu, dan ironisnya aparat pemerintah dan segenap aparaturnya yang mestinya taat dan tunduk pada konstitusi yang menjamin perlindungan bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan, malah tunduk pada fatwa MUI ini. Lembaga agama semacam MUI seharusnya tunduk pada aturan konstitusi dan tidak boleh memonopoli tafsir atas nama agama, apalagi menganggap paham yang tidak disetujui sebagi sesat. Dari sinilah lalu muncul pendapat bahwa fatwa MUI tersebut sangat kontroversial dengan konstitusi negara. Tak pelak, fatwa tersebut menuai polemik, pro dan kontra, baik dari kalangan konservatif maupun progresif.

Bagian ini akan memperlihatkan respons intelektual Islam Progresif atas bagian dari fatwa MUI itu, yakni sekularisme. Sebelum membicarakan lebih jauh bagaimana respons intelektual Islam Progresif atas pengharaman sekularisme, terlebih dahulu akan dijelaskan secara ringkas latar belakang munculnya reaksi terhadap konsep sekularisme.

Seperti sudah dikemukakan di atas, penolakan terhadap pemikiran Islam dan sekularisasi atau sekularisme, terjadi karena ada pandangan yang menghegemoni bahwa Islam merupakan ajaran suci, karena itu sekularisasi dianggap sebagai barang haram yang tidak boleh dijamah jika menginginkan agar kemurnian Islam tetap terjaga. Konsep sekularisasi atau sekularisme dianggap akan "menyingkirkan" dimensi-dimensi metafisik, spiritualitas dan religiusitas yang menjadi inti ajaran Islam, sehingga menyebabkan manusia—akibat sekularisasi atau sekularisme—menjadi kering. Pengharaman terhadap

---

macam "*civil religion*" di Amerika Serikat. *Lihat*, Robert W. Hefner, *Civil Islam, Moslem and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

semacam sekularisme oleh fatwa MUI pernah memperoleh kritik tajam dari Bassam Tibi, seorang intelektual muslim Jerman kelahiran Suriah. Menurutnya, umat Islam dewasa ini telah kejangkitan sikap mental defensif karena "serbuan" modernisasi dan pembaratan (westernisasi), yang merupakan buah peradaban dominan dewasa ini dan menyebar lewat arus deras globalisasi. Budaya defensif itu terutama ditandai oleh sikap curiga dan menolak pengaruh asing, khususnya lewat simbol pembaratan, yang sebenarnya merupakan cerminan dari rasa rendah diri.[47] Begitulah sekularisme direspons sebagai simbol pembaratan.

Sekularisme adalah landasan demokrasi

Dalam konteks keindonesiaan, sebelum adanya Fatwa MUI ini, sebenarnya tema-tema sekularisasi atau sekularisme ini sudah dikembangkan oleh Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, dan para pemikir Islam Progresif lainnya seperti Harun Nasution, dan Munawir Sjadzali. Belakangan sebelum Fatwa MUI, pemikiran ini juga mulai diadvokasikan kembali oleh para aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL). Tetapi fatwa tersebut sesungguhnya melampaui pikiran-pikiran Muslim, karena akan bersentuhan dengan sendi-sendi dasar demokrasi konstitusional Indonesia. Artinya landasan demokrasi di Indonesia bisa terancam oleh fatwa, kalau paham anti-sekularisme, yaitu teokrasi, atau "negara Islam" menjadi dasar negara Indonesia menggantikan Pancasila.

[47] M. Dawam Rahardjo, "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme", dalam Ahmad Suaedy et.al. (ed.), *Kala Fatwa menjadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006) h. 78.

Dengan kata lain haramnya sekularisme berarti berimplikasi haramnya demokrasi. Dan kalau demokrasi sudah divonis sebagai barang haram, maka kalangan Islam yang menerima, dan memperjuangkan demokrasi—dalam istilah Ahmad Sahal—adalah "para pendosa".[48]

Luthfi Assyaukanie mengatakan:

> Landasan demokrasi sendiri adalah sekularisme, negara yang demokratis adalah negara yang sekular. Itu sebuah aksioma yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Tidak mungkin demokrasi tumbuh dalam *platform* negara yang berbentuk agama atau ideologi tertentu yang anti-demokrasi. Dengan aksioma itu, saya ingin mengatakan, kalau negara-negara Muslim mengadopsi demokrasi, maka mereka juga harus mengadopsi prinsip-prinsip negara sekular. Hanya dengan prinsip sekularisme demokrasi bisa berkembang. Dengan demikian, kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi, maka tak ada pilihan lain kecuali menjadi negara sekular.[49]

Sebagaimana juga yang dikatakan oleh Djohan Effendi, seorang yang sudah mengadvokasikan gagasan tentang sekularisasi dan sekularisme sejak akhir 1960-an di HMI Yogyakarta bersama Ahmad Wahib dan Dawam Rahardjo—paham sekularisme muncul tidak bisa lepas dari perkembangan munculnya paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat.[50] Karenanya,

---

[48] Ahmad Sahal, "MUI dan Fatwa Antidemokrasi", *Tempo*, Edisi. 25/XXXIV/15 - 21 Agustus 2005.

[49] Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie, Januari 2008

[50] Wawancara dengan Djohan Effendi, 4 Juni 2007.

fatwa MUI tentang haramnya sekularisme, menurut Djohan Effendi akan mengancam fondasi dasar bagi proses demokratisasi yang dicita-citakan oleh reformasi. Di sisi lain, reformasi juga bisa terancam oleh absolutisme, suatu sikap yang disebut oleh Nurcholish sebagai tiran (*thâghût*), yang merasa memiliki kebenaran mutlak dan menganggap yang lain sesat. Fatwa MUI dengan jelas menunjukkan karakter itu.

Fatwa MUI mendefinisikan sekularisme sebagai paham yang menganggap agama hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, sementara hubungan antara manusia dengan manusia tak bisa diatur agama. Menanggapi definisi ini Ulil Abshar-Abdalla—mantan koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL)—menilai definisi MUI tentang sekularisme ini—sebagaimana juga liberalisme dan pluralisme—terlalu sederhana. Menurutnya, memaknai sekularisme sebagai memisahkan urusan dunia dari agama jelas salah. Definisi umum sekularisme adalah memisahkan kekuasaan kaum agama dan kekuasaan negara. Negara sekular artinya negara yang tidak dikuasai ulama seperti Iran yang mengenal konsep *wilâyat al-faqîh* (kekuasaan kaum ulama).[51]

Tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat; tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun.

Dalam pandangan Ulil, sekularisme tidak menghalangi dan memusuhi peran agama dalam ruang publik. Sekularisme pada dasarnya menghendaki agar negara bersikap netral da-

[51] Asrori S. Karni dan Alfian, Laporan Khusus, *Gatra* Nomor 38. Senin, 1 Agustus 2005.

lam urusan kepercayaan penduduknya. Negara netral secara teologis menurut Ulil adalah penerjemahan prinsip al-Qur'an *lâ ikrâha fî al-dîn* (tak ada paksaan dalam beragama). Ulil menegaskan:

> ...Sekularisme adalah satu sistem di mana secara kelembagaan dimungkinkan terjadi diferensiasi atau pembedaan-pembedaan di segala bidang. Jadi kalau wilayah agama adalah wilayah ritual dan makna hidup, maka agama seharusnya di wilayah itu saja. Dia tidak bisa ikut campur dalam segala hal. Tentu saja yang saya maksud adalah sekularisme liberal, bukan sekularisme seperti yang terjadi di Uni Soviet dulu. Sebab, inti sekularisme liberal adalah demokrasi, dan inti dari demokrasi adalah tidak dimungkinkannya totalitarianisme atau dominasi satu bidang ke semua bidang yang lain.

Lebih jauh Ulil mengatakan:

> Sebagai seorang Muslim liberal, jika boleh menyebut begitu, saya tidak pernah menentang hukum-hukum yang terkait dengan *'ubûdiyah,* dan itu adalah masalah yang sudah selesai. Maka, saya menganggap bahwa aspek-aspek ritual dalam agama sangat penting dalam rangka membangun makna hidup individu. Tetapi agama tidak bisa mencampuri semua hal yang lain. Misalnya, peraturan Pilkada, masalah pengelolaan hutan, masalah lalu lintas, dan sebagainya. Menurut saya, wilayah duniawi jauh lebih banyak ketimbang wilayah agama.[52]

[52] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Juni 2007.

Pendapat Djohan, Sahal, dan Ulil di atas, memberikan penegasan bahwa fatwa haram terhadap sekularisme—termasuk pluralisme dan liberalisme—akan menodai demokrasi. Demokrasi tidak akan mampu berdiri tegak tanpa disangga sekularisme, pluralisme dan liberalisme. Bahkan khusus sekularisme—yaitu pemisahan secara relatif agama dan negara—adalah salah satu faktor terpenting dalam membangun demokrasi dan *civil society* yang kuat. Menurut kalangan Islam Progresif, proses dialektika dalam membangun semangat demokrasi dan *civil society* saat ini akan menjadi persoalan yang cukup serius manakala MUI mengharamkan nilai-nilai demokrasi dan *civil society* itu—karena dianggap bertentangan dengan agama. Umat Islam menjadi berdosa jika menjalankan demokrasi.[53] Oleh karena itu, sebagai implikasi praktis, tidak mengherankan kalau di kalangan awam fatwa ini meresahkan masyarakat. Seharusnyalah sebuah fatwa dapat memberi ketenangan dan peneguhan pada masyarakat tentang masalah agama dan negara ini. Sebuah fatwa sejatinya dikeluarkan akan "membawa kedamaian, ketenteraman dan mengajak masyarakat dapat membangun peradaban mereka".[54]

Sekularisme membendung terjadinya absolutisme keagamaan

Menurut Syafi'i Anwar—Direktur Eksekutif International Center for Islam and Pluralism (ICIP)—sekularisme yang di-

---

[53] Persoalan ini sama dengan persoalan bunga bank. Wawancara dengan Djohan Effendi, 4 Juni 2007.

[54] Zuhairi Misrawi, "Fatwa MUI Meresahkan Masyarakat" www.islamemansipatoris.

fatwa haram oleh MUI adalah salah sasaran. Karena sekularisme—kebalikan dari yang dipahami MUI—bisa berarti positif. Menurutnya, sekularisme adalah "independensi agama dari wilayah-wilayah yang diatur oleh negara. Definisi seperti inilah yang meletakkan sekularisme secara moderat atau bahkan progresif, yang sepatutnya ditransfer ke dalam konteks Indonesia."[55]

Menegaskan apa yang dikemukakan oleh Syafi'i Anwar, Dawam Rahardjo mengkritik keras pemahaman sekularismenya MUI, dan karena pemahaman yang keliru ini Dawam menganggap bahwa "yang sesat itu MUI karena membuat fatwa-fatwa yang tidak masuk akal". Melawan fatwa MUI tentang sekularisme, Dawam berpendapat:

> Salah satu kunci untuk kemajuan adalah sekularisme atau sekularisasi. Sekularisme dan sekularisasi memang harus dibedakan. Jika sekularisasi lebih menekankan proses, sekularisme adalah pahamnya atau ideologinya. Keduanya juga bisa dibedakan dari pemahaman bahwa sekularisme adalah suatu paham yang mengandung tujuan-tujuan tertentu dan prosesnya dicapai, sementara sekularisasi adalah suatu proses yang merupakan perkembangan masyarakat ... Dalam sekularisme timbul apa yang disebut diferensiasi, yakni upaya pembedaan antara otoritas keagamaan dan otoritas kekuasaan atau otoritas negara, termasuk juga di dalamnya diferensiasi antara agama dan ilmu pengetahuan. Lagi-lagi, perlu ditegaskan di sini, diferensiasi tidak berarti terpisah tegas. Karena, bagaimanapun juga, dalam batas-batas tertentu, ada upaya-upaya pemisahan antara kedua otoritas tersebut ... Sekularisme tidak mesti harus anti-agama dan sekularisasi tidak mesti harus menimbulkan *decli-*

[55] Wawancara dengan Syafi'i Anwar, Januari 2007.

> *ne of religion*. Sebab, walaupun di Amerika, sebagai satu contoh, terjadi sekularisme yang cukup keras, tetapi perkembangan agama tidak surut, bahkan sangat marak, karena agama benar-benar berada di tangan masyarakat tanpa dicampuri oleh negara.[56]

Di sini Dawam membedakan antara sekularisasi dan sekularisme. Tetapi pembedaan tersebut bukan tidak berhubungan. Sekularisasi adalah proses, dan sekularisme adalah pahamnya—atau ideologinya. Sekularisme akan menghasilkan diferensiasi—yaitu pembedaan otoritas keagamaan dan negara, tetapi tidak harus berarti *decline of religion*. Bahkan sebaliknya bisa menghasilkan perkembangan keagamaan yang sangat positif.

Yang menarik dari pendapat-pendapat di atas adalah bahwa dalam perkembangannya, sekularisme bisa menjadi konsep yang sangat efektif, bukan hanya dalam meredam konflik dan ketegangan antara kuasa agama dan negara, tapi juga dalam memberikan landasan pada demokrasi dan persamaan hak-hak dan kebebasan sipil (*civil rights, civil liberties*). Sehingga sekularisme sesungguhnya merupakan—meminjam istilah Luthfi Assyaukanie, pengajar filsafat Universitas Paramadina—"berkah bagi agama-agama".[57] Karena itu tidak salah jika Dawam beranggapan bahwa sekularisme itu justru sejalan dengan ajaran Islam. Karena dalam Islam hanya mengenal kebenaran mutlak itu hanya di tangan Tuhan. Ada kedaulatan Tuhan, tetapi kita tidak mengerti di mana wujud kedaulatan Tuhan itu, di mana kita tidak mengerti eksekusi Tuhan, dan

---

[56] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

[57] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 241.

bagaimana mekanisme Tuhan dalam hal ini.[58] Oleh karena itu sekularisme memang diperlukan untuk menghindari klaim memegang otoritas ketuhanan. Sekularisme penting dilakukan "untuk membendung absolutisme keagamaan".[59]

Bahkan kembali ke pikiran Dawam Rahardjo, di negara Indonesia yang berlandaskan Pancasila, sejalan dengan sekularisme ini seharusnya, kalau ada seseorang yang mengikrarkan diri sebagai seorang ateis, itu tidak bertentangan dengan Pancasila.

> Di Prancis, Jean Paul-Sartre terang-terang menyatakan diri ateis. Di Inggris, Bertrand Russell menyatakan diri agnostik atau setengah ateis. Asal jangan membuat propaganda kebencian, apalagi penghinaan terhadap suatu agama. Dalam sejarah kesusastraan Indonesia, ada seorang yang bernama Suradal. Dia menyatakan diri ateis, sebab di tahun 1950-an para penyair Indonesia masih berada dalam iklim yang cukup bebas dan cukup sekular. Jadi, mereka berani terang-terangan mengatakan itu. Tapi dengan berkembangnya kekuatan Islam sebagai mayoritas, banyak orang yang takut menyatakan diri ateis. Sebab kalau bilang tidak bertuhan atau tidak beragama, dia tak akan dapat KTP. Karena itu, banyak yang menyembunyikan atau menyimpan keateisannya. Mereka tetap menyatakan diri Islam, Buddha, Kristen, atau lainnya, sekalipun mereka sesungguhnya tidak percaya pada suatu agama.[60]

---

[58] M. Dawam Rahardjo, "Fatwa MUI Cermin Radikalisasi Syariat Islam", www.islamlib.com.

[59] Wawancara dengan Musdah Mulia, Oktober 2006.

[60] M. Dawam Rahardjo, "Negara Tak Perlu Mengatur Kepercayaan", www.islamlib.com.

Menurut Dawam, dalam tataran wacana, bisa saja sekularisme dan sekularisasi ditolak keras. Tapi di zaman modern ini, dengan terjadinya perubahan-perubahan sosial, proses sekularisasi akan berjalan terus, disadari atau tidak, sehingga sekularisasi memang merupakan proses sosiologis yang sudah dan akan terus menjadi kenyataan secara intensif dan mengarah pada cita-cita sekularisme. Dengan disetujuinya Pancasila sebagai dasar negara, Indonesia sebenarnya sudah menjadi negara sekular, dengan empati yang besar kepada agama, tapi bukan khususnya Islam melainkan semua agama. Berdasarkan prinsip ini, maka sebenarnya berlaku kesetaraan antara semua agama, sehingga tidak ada minoritas maupun mayoritas, kesemuanya mempunyai hak-hak yang sama, yaitu kebebasan beragama, seperti tercantum dalam pasal 29 ayat 2 UUD 1945 sebagai salah satu kebebasan sipil pada tingkat warga.[61]

Karenanya, Dawam tidak merasa heran, bahkan mendukung kalau generasi muda intelektual Islam Progresif kini secara terang-terangan menganjurkan sekularisme. Apalagi hampir semua negara Muslim modern dewasa ini menganut paham sekularisme. Dalam konteks sekarang ini, menurutnya, hanya dua negara saja yang dapat disebut sebagai Negara Islam. *Pertama*, Saudi Arabia yang tidak memiliki konstitusi sendiri, dan menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai konstitusi langsung—Saudi

Sekularisme berarti bahwa negara adalah institusi manusia yang perlu disusun menurut tuntutan rasionalitas dan moralitas. Dengan sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang, melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan moral.

[61] M. Dawam Rahardjo, Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Arabia mewakili aliran Sunni. *Kedua*, Iran, yang mewakili aliran Syiah berdasarkan konsep *wilâyat al-faqîh* atau kedaulatan ulama fikih.

Karenanya, dasar keputusan MUI yang mengharamkan sekularisme itu "bukanlah hanya kesalahpahaman, melainkan ketidakpahaman". Dawam mengatakan, "MUI *seenaknya* sendiri mendefinisikan pluralisme, liberalisme dan sekularisme untuk kemudian mengharamkannya. Tampaknya bukan ilmu dan bacaan yang menjadi sandarannya, melainkan prasangka. Padahal kalau MUI mau membaca, mereka akan tahu bahwa penjumlahan dari pluralisme, liberalisme dan sekularisme adalah demokrasi. Mereka dengan serta-merta menolak tatanan sekular dan menggantinya dengan syariat."[62]

Mengenai hubungan sekularisme dan demokrasi ini, Komaruddin Hidayat—Rektor Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta—secara analitis menjelaskan:

> Apabila sekularisme dipahami dalam konteks sosiologis—suatu paham yang mendorong bahwa kehidupan bernegara dan ranah politik hendaknya didekati secara rasional dengan teori-teori politik modern, di mana agama berada pada tataran moral; dalam proses teknis-politis sudah melewati mekanisme demokrasi; kedaulatan di tangan rakyat; lantas masalah-masalah dunia didekati dengan ilmu dan teknologi—maka dalam pengertian seperti itu sesungguhnya sekularisme bisa diterima.[63]

Para intelektual Islam Progresif menyadari bahwa teori sekularisme telah berkembang jauh, dan telah memunculkan

[62] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

[63] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Oktober 2006.

beragam teori tentang model-model sekularisme. Sehingga misalnya bagi Ihsan Ali-Fauzi—Direktur Program Yayasan Paramadina—sekarang sudah tidak relevan lagi memolemikkan sekularisme, karena pada kenyataannya ada banyak model tentang penerapan sekularisme di berbagai negara. Menurutnya, hal yang paling penting adalah bagaimana kita menerapkan sekularisme sebagai suatu prinsip untuk memperlakukan kekinian sebagai kekinian. Bukan memolemikkan 'isme'-nya sebagai suatu paham yang tertutup. Baginya, "isme" dalam sekularisme bukanlah substansi dari pemisahan antara agama dan ruang publik.

> Sekularisme, yang penting buat saya adalah komitmen kepada orientasi hidup itu sendiri, bukan pada substansinya, isinya. Oleh karena itu, kalau kita bertanya apa itu sekularisme, saya tidak melihat bahwa "isme"-nya itu terkait dengan substansinya. Akan tetapi "isme" di situ berarti bahwa kita percaya dan menerapkan prinsip tersebut secara terus-menerus. Dari segi ini, tidak terlalu berguna untuk memisahkan antara sekularisme dan sekularisasi. Karena, dari segi substansi, ada beragam jenis sekularisme di banyak negara. Tetapi semuanya bersepakat mengenai keharusan menerapkan prinsip itu ... Isme dalam sekularisme itu bukanlah substansi dari pemisahan antara agama dan ruang publik, melainkan berarti: marilah kita setia pada prinsip pemisahan itu, yakni prinsip memperlakukan suatu kekinian sebagai kekinian. Jadi, menurut saya, pembedaan antara sekularisasi dan sekularisme tidak ada hubungannya dengan substansinya sendiri. Substansinya bisa bermacam-macam.[64]

[64] Wawancara dengan Ihsan Ali-Fauzi, 12 Mei 2007.

Sejalan dengan Ihsan, Djohan Effendi juga memperkuat pandangan Dawam di atas dengan pendapat bahwa, "Perlu ditekankan bahwa sekularisasi adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respons manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Yang pertama bersifat sosiologis, yang kedua bersifat ideologis."[65]

Sekularisme menyelamatkan agama

Berbeda dengan Ihsan, Djohan, maupun Dawam, Amien Rais—seorang tokoh yang pernah berpolemik dengan Nurcholish Madjid tentang sekularisasi pada tahun 70-an, tetapi pernah juga mengungkapkan gagasan tentang "tidak ada Negara Islam"[66] yang menjadi perbincangan di awal 80-an—berpendapat bahwa pergulatan antara kekuasaan gereja dengan kekuasaan para raja dan kaisar yang kemudian berakhir de-

[65] Wawancara dengan Djohan Effendi, 4 Juni 2007.

[66] Amien Rais pernah menulis sebuah artikel di *Panji Masyarakat*, No. 376/1982, berjudul "Tidak Ada Negara Islam". Dalam tulisan itu, Amien berpendapat bahwa *Islamic State* atau negara Islam tidak ada di dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Oleh karena itu tidak ada dalam Islam perintah untuk menegakkan negara Islam. Yang terpenting adalah menjalankan etos Islam. Mengenai negara Indonesia, Ia berpendapat bahwa, "Selama Pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan semua sila itu dipraktikkan, ia sudah bagus sekali. *Lihat*, Amien Rais, "Tidak ada Negara Islam", dalam Laksmi Pamuntjak (ed.), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem* (Jakarta; Penerbit Djambatan, 1997), h. xxii-xxiii.

ngan kemenangan raja-raja berimplikasi pada munculnya sekularisme. Dalam pandangan Amien, Dunia Islam mempunyai sejarah perkembangan politik yang berbeda dengan Dunia Barat. Amien berusaha melakukan retrospeksi ideo-kultural Islam dalam rangka mengantisipasi pengaruh politik Barat. Menurutnya, karena kelemahannya, kaum Muslim kini tidak mampu melakukan dialog intelektual yang seimbang dengan Barat. Hingga pada akhirnya umat Islam hanya menjadi konsumen-konsumen ideologi Barat, termasuk dalam pemikiran politik dan ketatanegaraan. Hal inilah yang mendorong Amien Rais untuk melakukan resistensi ideologi Barat yang wujud dalam penolakan terhadap paham sekularisme.[67]

Menurut Amin Rais, dalam prinsip keyakinan umat Islam, al-Qur'an tidak memisahkan kehidupan menjadi dikotomis. Tetapi kaum sekular dengan lantang melakukan komparte-

Sekularisme sebetulnya bukan antiagama. Ia digagas untuk memisahkan antara agama dan negara. Jadi, sekularisme bukan konsep yang antiagama. Bahkan bisa jadi orang yang sekular justru sangat agamis dalam wilayah privatnya. Tetapi ketika di dalam wilayah publik mereka percaya bahwa negara dan agama mesti dipisah. Jadi sekularisme sebetulnya tidak niscaya terkait dengan penyingkiran agama, melainkan lebih untuk menjelaskan bagaimana hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing.

mentalisasi kehidupan: yang duniawi dan ukhrawi; imanen dan transenden. Sementara dalam Islam tidak ada pandangan hidup yang dikotomistik. Akibatnya, walaupun dipaksa-paksa

[67] Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Jakarta: Mizan, 1997), h. 37.

seperti apa pun, sekularisme tidak akan cocok untuk umat Islam, karena memang ranah atau tanah perkembangannya tidak sama dengan Barat. Uniknya, Amien, yang menolak paham sekularisme, yang diharamkan MUI itu, di sisi lain tidak berkeberatan denagn paham liberalisme maupun pluralisme, yang juga diharamkan MUI. Menurutnya, pluralisme maupun liberalisme justru ada dalam ajaran Islam. Berkaitan dengan tiga konsep yang diharamkan MUI ini, Amien menegaskan:

> Sekularisme sangat sulit diterima di Dunia Islam. Tetapi, kalau gagasan pluralisme dan liberalisme, sampai batas yang jauh sekalipun, tetap paralel dengan ajaran agama. Pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam agama Islam ... Begitu juga dengan liberalisme, memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Sehingga, jika ada kompetisi gagasan atau kompetisi ide serta rivalitas antar-pemecahan intelektual bagi masalah-masalah yang konkret, justru dipuji dan dianjurkan dalam Islam. Karena itu dalam tiga rangkaian gagasan tersebut, yakni sekularisme, pluralisme dan liberalisme, bagi saya, yang sulit diterima oleh Dunia Islam adalah yang pertama karena kemunculannya mempunyai konteks yang sangat lain.[68]

Penerapan sekularisme di Dunia Barat, dalam pandangan Amien, mengalami proses mengkerut. Kekosongan gereja-gereja di Eropa dan Amerika merupakan pandangan yang umum. Bahkan, menurutnya, beberapa gereja malah menjadi toko, koperasi, istana olahraga, dan sebagainya. Namun de-

[68] Wawancara dengan Amin Rais, Oktober 2006.

mikian, Amien melihat bahwa kekosongan gereja tidak lantas membuat kekristenan orang Barat berkurang. Mereka tetap mengagungkan peradaban Kristiani. Mereka tidak bosannya membanggakan akar sejarah mereka, dan mereka tetap membanggakan prinsip kekristenan meskipun secara ritual mereka tidak pernah datang ke gereja.

> Saya mempunyai kesan bahwa mereka yang mendeklarasikan diri sebagai sekularis dan sebagai agnotisis, sebagai orang yang tidak peduli sama agama sekalipun, sesungguhnya tetap saja taat pada etika Kristen. Jadi kadang-kadang orang Islam bisa salah tangkap dengan ritualitas Kristen yang sudah tidak meriah itu lalu meloncat pada kesimpulan bahwa Kristen sudah binasa di Barat. Menurut saya tidak sama sekali.[69]

Amien sangat yakin bahwa dengan melepaskan diri dari pengaruh Barat, Dunia Islam akan mampu melakukan perbaikan internal dan mengatasi gangguan eksternal (Barat). Namun, tampaknya ia menemui kesulitan ketika harus *sama sekali* membebaskan diri dari pengaruh-pengaruh pemikiran politik Barat, khususnya ketika ia berbicara mengenai nilai-nilai politik dan implementasi demokrasi. Karena demokrasi—bukan sekularisme!—baginya, merupakan sistem politik terbaik bagi masyarakat mana pun, termasuk Indonesia. Bahkan, ia mengatakan demokrasi selaras dengan semangat al-Qur'an.[70]

Jika dalam pandangan Amien sekularisasi maupun sekularisme tidak mendapat dukungan teologis dalam Islam, maka

---

[69] Wawancara dengan Amin Rais, Oktober 2006.

[70] *Lihat*, Idris Thaha, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2005), h. xx.

hal yang kurang lebih sama juga dikemukakan oleh Samsu Rizal Panggabean—seorang aktivis Islam dalam hal demokrasi dari Universitas Gadjah Mada. Rizal melihatnya tidak dari sudut keagamaan, tetapi sosiologis. Rizal berpandangan bahwa sesungguhnya harapan perkembangan Islam yang modern itu tidak pada sekularisme, melainkan pada demokrasi. "Demokrasi lebih bisa dikembangkan untuk melihat penyakit-penyakit apa yang mengganggu masyarakat kita." Rizal menjelaskan:

> Saya ingin mengatakan bahwa saya tidak sepakat dengan pandangan bahwa sekularisme adalah pencipta perdamaian. Walaupun itu merupakan anggapan dan klaim negara modern yang menerapkan sekularisme, karena dalam kenyataannya tidak demikian. Apalagi ketika kita sekarang dihadapkan pada kemajemukan yang sangat nyata, apakah dari segi ideologi politik, gaya hidup, pikiran, dan lainnya. Untuk itu, ketika kita dihadapkan pada pluralitas yang sedemikian kompleksnya, kita harus mengakui bahwa agama harus ada dan harus diberi ruang sebagai sumber orang untuk mengedepankan *public reason*. Dengan catatan bahwa nalar publik agama menopang demokrasi dan perdamaian, walaupun dengan mengutip ayat kitab suci maupun hadis.[71]

Rizal agaknya keberatan dengan penerapan sekularisme, dan lebih banyak memberi apresiasi intelektual kepada demokrasi yang menurutnya lebih mampu mengatasi berbagai per-

[71] Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, 11 Juni 2007.

soalan kebangsaan, termasuk masalah kebebasan beragama.[72] Demikian juga dengan Neng Dara Affiah—salah seorang ketua Fatayat NU. Ia berpendapat:

> Saya sebetulnya tidak menyukai kata 'isme', karena kata ini mengandung paham yang memutlakkan segala bentuk ideologi, agama atau yang lainnya. Sementara dalam agama atau ideologi ada paradoks-paradoksnya tersendiri. Jika kita membincangkan sekularisasi, maka yang harus kita cermati adalah gagasan dasar atau aspek filosofisnya yang ingin mencoba memisahkan mana ranah duniawi dan mana yang wilayah agama. Saya melihat bahwa sekularisasi sebetulnya mempunyai akar teologisnya dalam ajaran Islam. Islam mengajarkan kejarlah dunia seolah-olah kita akan hidup selamanya dan kejarlah akhirat seolah-olah kita akan meninggal besok.[73]

Sebagai perbandingan setuju tidak setuju dengan istilah sekularisasi dan sekularisme pada pendapat-pendapat kalang-

---

[72] Sebagai perbandingan, pendapat sejalan dengan Franz Dähler yang mengatakan bahwa "sekularisme adalah sikap yang terarah melulu akan hal duniawi tanpa memandang pemahaman agama, terlebih lagi kehidupan di akhirat... Sedangkan sekularisasi merupakan pemisahan antara urusan negara dan agama". Dahler juga tidak memberi tempat kepada sekularisme, namun di sisi lain, dia menaruh harapan besar pada sekularisasi agar bisa membawa dampak yang positif bagi agama (wawancara dengan Franz Dähler, Oktober 2007). Pendapat yang sama juga ditekankan Melani Budianta, bahwa "sekularisasi bukan melarang yang berbau agama di ruang publik, tetapi dengan membiarkan itu tetap ada, seraya menghormati agama yang lain" (wawancara dengan Melani Budianta, 31 Mei 2007).

[73] Wawancara dengan Neng Dara Affiah,

an Islam Progresif, ada baiknya kita lihat juga bagaimana teolog Kristiani, atau ahli filsafat berpendapat soal ini. Ioanes Rakhmat—seorang teolog liberal dari Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta—tampaknya tidak berkeberatan dengan istilah sekularisasi maupun sekularisme. Menurutnya:

> Sekularisasi adalah proses di mana agama sebenarnya tidak dihilangkan sama sekali, melainkan tidak diberi peran lagi seperti sebelumnya dalam segala kegiatan publik... Sementara sekularisme sebagai suatu usaha konsepsional dalam menjelaskan dan memberi uraian sistematis terhadap proses sekularisasi. Sekularisasi, sebagai proses natural dan sosiologis dalam masyarakat, harus dijelaskan asal-usulnya, kecenderungan perkembangannya, dan sifat-sifatnya. *Nah*, cakupan penjelasan itulah yang kemudian masuk ke dalam ranah sekularisme. Saya tidak berkeberatan terhadap pandangan ini.[74]

Jika kita cermati justru di negara sekularlah orang bisa bebas beragama. Sebaliknya, dalam negara-agama biasanya negara itu didominasi oleh satu agama atau satu mazhab agama. Di negara sekular keberadaan semua aliran diperkenankan. Jadi, kebebasan beragama betul-betul dijamin di negara sekular.

Menurut Ioanes, negara Pancasila adalah negara jalan tengah, di mana negara tidak menjadi sepenuhnya sekular, dan tidak juga menjadi totaliter agamawi. Sementara dalam pandangan F. Budi Hardiman—pengajar Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, "Sekularisme merupakan suatu ideologi yang berkembang sebagai akibat dari sekularisasi. Sebagai suatu proses, yaitu lepasnya

[74] Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, 21 Mei 2007

simbol-simbol religius dari praktik-praktik dan institusi-institusi politik, sekularisasi mengacu pada sebuah proses sosiologis yang berkaitan dengan modernisasi."[75] Justru di situlah, maka dengan sekularisasi, agama ditantang untuk mencoba memberikan jawaban, tidak berpuas diri dan malah memaksakan doktrin-doktrinnya. Kini agama harus dapat memberikan jawaban-jawaban yang kontekstual."[76] Dalam negara sekular, agama ditantang untuk mengontekstualiasikan dirinya, dan dalam diri sekularisme, ada daya kemampuan untuk membangkitkan semangat memandirikan manusia.[77] "Sekularisme menjadi penopang negara modern".[78] Ini berarti agama berpotensi dapat berkembang membangun kemanusiaan justru dalam alam sekularisme yang menjadi penopang negara modern.

Namun, di antara sejumlah pandangan di atas—kalangan Islam Progresif maupun antaragama—agaknya Qasim Matar, Guru Besar UIN Alauddin, Makassar, adalah yang paling jauh menyetujui sekularisme—atau istilah lain, menyetujui sejauh-jauhnya sekularisme. Ia mengatakan bahwa:

> Sekularisme merupakan semangat yang tidak lagi mengintegrasikan apa yang semestinya menjadi wilayah duniawi dengan yang ukhrawi. Saya lebih suka hal-hal di luar Tuhan disekularkan, tanpa terkecuali.
>
> Sepatutnyalah apabila sekarang ini kita mempersoalkan kejanggalan-kejanggalan yang melingkupi sejarah al-Qur'an. Mela-

[75] Wawancara dengan F. Budi Hardiman, 12 Juni 2007
[76] Wawancara dengan Haryatmoko, 24 Mei 2007
[77] Wawancara dengan St. Sunardi, Maret 2007
[78] Wawancara dengan Martin L. Sinaga, 15 Mei 2007

> cak dan mempertanyakan al-Qur'an yang kita terima sekarang ini tidak apa-apa. Bahkan saya tidak pernah takut dengan redupnya peran al-Qur'an bagi kehidupan kita. Sebab, kecanggihan teknologi tidak berjalan ke belakang, melainkan berjalan ke depan.[79]

Perbedaan pandangan tentang sekularisasi dan sekularisme dalam detail—bukan prinsip—di kalangan intelektual Islam Progresif merupakan diskursus tersendiri yang secara akademis justru akan memperkaya wawasan dan memberikan kontribusi intelektual yang besar, utamanya menyangkut bagaimana seharusnya hubungan antara agama dan negara, yang dalam perjalanan kebangsaan Indonesia terus mengalami proses perkembangan yang semakin kompleks. Dalam kasus Indonesia, perdebatan tentang hubungan agama dan negara merupakan persoalan yang krusial. Namun demikian, peran agama dalam hubungan dengan negara selalu menempati posisi penting—untuk tidak mengatakan menentukan. Dominasi agama sejauh ini tidak sampai masuk pada ranah konstitusi secara total, kecuali sebagai sumber inspirasi. Yang terakhir inilah yang menjadi tarik-menarik antara kelompok Islam Progresif dengan kelompok Islam Radikal.

Mengenai pentingnya agama dalam konteks Indonesia, Fachry Ali menjelaskan:

> Untuk konteks Indonesia, pemisahan negara dan agama masih tidak dimungkinkan, karena sangat terbatasnya persyaratan-persyaratan sumber daya gagasan. Jika tanpa agama, Anda mau mendirikan atau menjalankan negara ini dengan menggunakan

---

[79] Wawancara dengan Qasim Matar,

> sumber gagasan apa? Paling mengambil dari gagasan Barat seperti demokrasi. Tetapi untuk gagasan tentang keadilan, dari mana mau Anda ambil kalau bukan dari agama? Negara kita tumbuh memang tidak kaya dengan gagasan, kecuali dengan tawaran dari agama-agama yang ada. Karena itu, agama tetap ada karena dia memberikan inspirasi harus bagaimana dunia ini kita tafsirkan dan bagaimana kita menstrukturkan sistem tingkah laku dalam memperlakukan dunia. Artinya bagaimana Anda melihat diri Anda, bagaimana Anda melihat alam dan orang lain, baik sebagai individu maupun kelompok, dan bagaimana Anda melihat orang-orang yang sama atau orang-orang yang berbeda pandangan dan agamanya, maka seluruh sumber gagasan atau cara pandang itu berasal dari agama.[80]

Memang seperti kita lihat, merumuskan sebuah pembahasan perihal sekularisme di antara kalangan Islam Progresif merupakan pekerjaan yang tidak gampang. Namun demikian, adalah ekstrem memandang gagasan sekularisme sebagai paham anti-agama. Ahmad Syafii Maarif mencoba mengilustrasikan mengenai rumitnya soal "sekularisme" atau kaitan agama dan negara, atau ruang pribadi dan ruang publik dalam Islam. Islam, menurut Syafii, tidak selamanya memuat sisi-sisi positif yang dapat mendorong kebaikan dalam persoalan publik; sebaliknya kerap menyulut pertikaian atau sumber konflik. Syafii berargumen bahwa dalam Islam, sejatinya tidak ada suatu rumusan di mana wilayah pribadi dan wilayah publik harus dipisahkan. Yang justru terjadi dalam Islam adalah sebatas "pembedaan" antara dua wilayah tersebut.

[80] Wawancara dengan Fachry Ali, 23 Mei 2007.

Bagaimana seharusnya Islam berperan dalam ruang publik? Ini suatu pertanyaan yang menarik.

> Islam tidak membuat aturan khusus ihwal hak publik yang semata diperuntukkan untuk wilayah publik. Kendati demikian, kita harus hati-hati dan selalu mengantisipasi setiap kecenderungan dari umat Islam yang menggunakan agama untuk kepentingan pribadi dengan dalih yang diyakininya. Inilah yang disebut sebagai sikap membajak Tuhan. Untuk itulah kita hendaknya berhati-hati agar tidak mudah tergelincir pada sikap seperti itu... Negara merupakan alat untuk menjunjung tinggi moralitas. Inti dari agama adalah semangat moral, walaupun di sana juga ada seperangkat hukum... Jadi, posisi negara tidak lain untuk menuntun warganya mencapai moralitas yang salah satunya, dan terutama, bersumber dari agama... Karena itu untuk menciptakan sebuah sistem pemerintahan yang ideal, menurut hemat saya, nama menjadi tidak penting, sebab yang paling penting dalam merumuskan pemerintahan yang adil adalah lebih pada substansinya. Artinya, al-Qur'an menjadi sebuah pedoman moral, bukan landasan formal untuk mendirikan negara Islam.[81]

Lebih jauh Syafii mengatakan:

> Al-Qur'an tidak tegas-tegas memberi panduan untuk sistem politik, dan memang tidak perlu mengingat perubahan zaman, tetapi setidak-tidaknya prinsip *syûrâ* dan doktrin "yang termulia di antara kamu di sisi Allah adalah kamu yang paling bertakwa," (Q. 49:13) semestinya umat Islam telah memiliki sebuah bangunan teori yang kokoh.....bagi saya umat yang datang kemudian ter-

[81] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Oktober 2006.

> buka pintu yang sangat lebar untuk berijtihad dalam semua lapangan, termasuk dalam teori politik. Karena al-Qur'an telah memberikan prinsip *syûrâ* dan posisi setara bagi manusia di depan Tuhan dan sejarah, maka bukanlah sebuah dosa untuk mengembangkan sistem demokrasi yang dikawal oleh wahyu dan nilai-nilai kenabian.[82]

Sejalan dengan pemikiran Syafii, Yudi Latif memandang bahwa sila Ketuhanan adalah sebuah traktat publik yang menghendaki Indonesia harus berlandaskan nilai-nilai ketuhanan. Sila pertama, yang merupakan transaksi sosial bahwa Indonesia harus berlandaskan nilai-nilai religius, dan ini dokumen publik. Artinya, nilai-nilai religius ini harus mewarnai kehidupan publik. Nilai-nilai etis ketuhanan itu harus diterjemahkan ke dalam nilai-nilai kemanusiaan dan keberadaban yang bersifat kosmopolitan (sila kedua). Kemudian nilai-nilai persatuan dalam keragaman (sila ketiga). Persatuan itu mengandaikan adanya perbedaan. Tidak ada persatuan tanpa perbedaan. Dengan mengatakan persatuan Indonesia, implisit di dalamya menerima adanya keberagaman di Indonesia. Oleh karena itu, tidak bisa satu undang-undang didikte oleh satu hukum agama tertentu.

Sekularisme sebenarnya, tidak otomatis mengakibatkan decline of religion. Proses tersebut ada dua: cyclic decline, kelihatannya turun tapi kemudian naik lagi, turun lagi, naik lagi dan seterusnya. Sehingga agama tidak akan pernah hilang. Oleh sebab itu, seluruh kekhawatiran terhadap sekularisme tersebut harus ditinjau ulang.

[82] Ahmad Syafii Maarif, "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Lebih lanjut, Yudi mengatakan:

> Ketika artikulasi identitas diberi ruang, tanpa ada *enforcement* maka akan menimbulkan anarkisme. Oleh karena itu, di masa depan, saya kira, negara itu: *Pertama*, jangan terlalu mengatur banyak hal. Jadi skupnya disempitkan pada hal yang paling penting, yang menyangkut proses legitimasi demokrasi. *Kedua*, berkonsentrasi pada soal-soal yang menyangkut kesejahteraan. *Ketiga*, menyangkut soal *collective identity*, bagaimana memelihara *collective identity* sesuai dengan Pancasila dalam konteks negara kita. Negara jangan terlalu mengurusi hal-hal yang bersifat partikular. Yang harus dilakukan adalah bagaimana mengurusi *collective identity* supaya tidak menimbulkan fragmentasi.[83]

Dengan dasar argumen seperti di atas, baik Syafii maupun Yudi agaknya keberatan dengan pikiran bahwa Islam mendorong pembentukan "Negara Islam"—sebagai puncak dari pemikiran tentang agama dan negara. Syafii juga menolak istilah "Negara Islam". Bahkan, secara terang-terangan ia bersyukur bahwa usaha tokoh-tokoh Islam yang hendak menjadikan Islam sebagai dasar negara Indonesia gagal terwujud. Apalagi jika yang dimaksud dengan dasar negara Islam itu dikaitkan dengan pelaksanaan syariat Islam.

Secara tegas, Syafii berpendapat bahwa menetapkan sistem kekhalifahan sebagai satu-satunya yang bersifat syar'i sama bahayanya dengan memutarkan jarum jam ke belakang. Merumuskan teori politik yang egalitarian adalah salah satu tugas mendesak yang harus kita lakukan sekarang dan di masa datang yang tidak terlalu jauh. Hal yang kurang lebih

---

[83] Wawancara dengan Yudi Latif, 31 Januari 2008.

sama juga dikatakan oleh Azyumardi Azra,[84] bahwa gerakan *khilâfah* itu lebih didasarkan pada romantisme historis, tidak didasarkan pada realitas historis yang ada. Kekuasaan dinasti-dinasti pada masa itu sangat despotik dan absolut. Karena itu tidak realistis dalam konteks sekarang menuntut untuk menegakkan kembali *khilâfah*. Sebagaimana Azyumardi, Dawam berpendapat bahwa konsep *khilâfah* itu tidak ada perintahnya dalam al-Qur'an, pun juga tidak ada perintah tentang konsep negara sebagai sistem pemerintahan. Karenanya tidak ada kewajiban untuk mendirikan *khilâfah*. Menurutnya, lebih baik agama dan negara itu dipisahkan saja karena agama adalah wahyu dan negara adalah hasil ijtihad, supaya tidak timbul absolutisme.[85]

Bahkan, pakar tafsir, M. Quraish Shihab, sangsi apakah *khilâfah islâmiyah* benar-benar bisa ditegakkan di Indonesia yang merupakan negara kesatuan, di mana masing-masing propinsinya tetap memiliki perbedaan. Menurutnya, cita-cita mendirikan *khilâfah islâmiyah* teramat jauh untuk bisa direalisasikan. Kecuali ada konsep baru mengenai khilafah, misalnya khilafah diartikan sebagai kesatuan arah (visi), bukan kesatuan pemerintah.[86] Mengupas lebih jauh gagasan tentang khilafah, Rumadi, intelektual muda NU yang aktif di The Wahid Institute, mengatakan:

> Saya pikir kalau ada orang yang berkeyakinan bahwa tegaknya sebuah agama atau kebesaran Tuhan bisa diwujudkan dengan konstitusi, sebenarnya dia sedang merendahkan agama dan Tu-

---

[84] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Oktober 2006

[85] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2007.

[86] Wawancara dengan M. Quraish Shihab.

> hannya. Inilah yang kita sebut sebagai kesesatan berpikir. Bagi saya, kebesaran agama Islam atau keagungannya terletak pada agama itu sendiri, bukan karena diakomodasi atau kekuatannya mengatur negara. Saya melihat ada yang aneh dengan pemerintah kita. Ada kelompok yang secara terang-terangan ingin mendirikan *khilâfah Islâmiyah*, sebuah tindakan yang tidak semata separatis melainkan sudah pada tingkat ingin mengganti ideologi negara, bukan hanya ingin mengambil sebagian dari negara tapi mengambil semuanya, malah tetap didiamkan seraya menganggapnya sebagai bagian dari proses demokrasi.[87]

Betapa bahayanya formalisasi syariat Islam, Syafi'i pernah menceritakan pertemuannya dengan seorang pemimpin Islam yang dulunya terlibat dalam perdebatan di konstituante. Tokoh Islam itu menyatakan kepadanya, sekiranya gagasan itu berhasil diperjuangkan, umurnya tidak akan lebih dari 50 hari.[88]

Sebagai kesimpulan, Syafi'i berharap agar Islam terus dijadikan sebagai sumber moral bagi pelaksanaan Pancasila, khususnya bagi umat Islam.[89] Pandangan Syafi'i ini merupakan inti, dan sejalan dengan pandangan Islam Progresif pada umumnya. Selain Syafi'i, KH. Husein Muhammad—seorang pemikir progresif dari Cirebon—menegaskan bahwa, "Dasar atau pandangan apa pun kalau itu bertujuan untuk menciptakan kondisi yang aman dan damai, sudah masuk dalam kategori Islam. Tidak seperti yang sering dikatakan orang bahwa

---

[87] Wawancara dengan Rumadi, 13 Februari 2008.

[88] Dicatat dalam M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam*, h. 202.

[89] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Oktober 2006.

harus ada teks agamanya baru kemudian bisa disebut Islam... Ini adalah makna-makna substansial dari terma keagamaan dan inilah sesungguhnya sekularisme dan Islam."[90]

Pancasila sebagai objektivikasi Islam

> Ketika agama ingin masuk dalam persoalan publik, agama harus mengalami proses substansiasi dan rasionalisasi. Dengan kata lain harus mengalami proses sekularisasi. Artinya, agama tidak bisa datang tiba-tiba dengan kuotasi terhadap ayat-ayat bahkan sarinya pun. Ia harus ditransformasikan secara rasional ke dalam bahasa-bahasa yang terbuka dan dapat diuji lewat mahkamah rasionalitas publik.[91]

Bila kita telusuri ke belakang perjalanan sejarah bangsa Indonesia, kita sampai pada pendapat Mohammad Hatta. Sebagai seorang demokrat sejati, Hatta mengemukakan pandangannya secara terus terang dan jujur. Menurut Hatta, sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" merupakan prinsip pembimbing bagi cita-cita kenegaraan di Indonesia. Prinsip spiritual dan etik ini memberikan bimbingan kepada semua yang baik bagi rakyat dan bangsa Indonesia. Sejalan dengan prinsip dasar ini, sila kedua, "Kemanusiaan yang adil dan beradab", adalah kelanjutan dari sila pertama dalam praktik. Begitu juga dengan sila ketiga dan keempat. Sedangkan sila kelima, "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia", menjadi tujuan akhir dari Pancasila. Dengan menempatkan sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai sila

[90] Wawancara dengan KH. Hussein Muhammad, 22 Mei 2007.
[91] Wawancara dengan Yudi Latif, Jakarta, 31 Januari 2008.

pertama ini, negara memperoleh landasan moral yang kukuh. Inilah pendapat Hatta tentang Pancasila. Menurut Syafii Maarif, sekalipun tidak terang-terangan mengatakan bahwa pendapat Hatta itu diambilkan dari ajaran Islam, namun orang sudah tahu bahwa pengertian Pancasila semacam ini hanyalah mungkin karena Hatta adalah seorang Muslim yang taat dan konsisten.[92]

> Dalam konteks agama dan negara, Indonesia merupakan kasus yang unik. Meskipun diklaim sebagai negara berpenduduk Muslim terbanyak di dunia, namun *the founding fathers* (para pendiri) republik ini—yang umumnya Muslim—tidak memilih Islam sebagai dasar negara. Mereka ternyata lebih memilih Pancasila sebagai dasar negara dan sekaligus sebagai pedoman dalam penyelenggaraan kekuasaan negara. Pilihan itu bukan tanpa alasan dan juga bukan pilihan yang mudah. Rekaman sejarah mengenai perdebatan kelompok nasionalis sekular dan kelompok nasionalis Islam di konstituante tahun 1945 menjelaskan hal itu secara terang benderang.[93]

Pancasila sebagai dasar negara sudah menjadi kesepakatan bersama, tinggal bagaimana kita mengimplementasikan sila-sila yang ada di dalamnya, yang berisi tentang ketuhanan, kemanusia yang adil dan beradab dan lain sebagainya. Menurutnya, nilai-nilai dasar demikian bukan hanya sesuai dengan masyara-

---

[92] Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 158-159.

[93] Siti Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

kat Indonesia, tetapi juga sudah sesuai dengan ajaran agama.[94] Dan dalam kenyataannya, dasar filosofi yang terkandung di dalam Pancasila tersebut memang telah teruji di dalam sejarah kehidupan masyarakat-bangsa. Bayangkan, bahwa dengan

Sekularisme tidak lain adalah produk historis, maka sekularisme harus selalu dilihat konteks perkembangannya. Dalam konteks historis inilah sekularisme misalnya yang berkembang di India, atau Amerika Serikat, kaum Muslim menikmati kebebasan beragama. Agama tetap menjadi bagian penting dari kehidupan setiap warganegara. Sekularisme tidak berarti harus menyingkirkan peran agama. Agama tetap diperlukan dalam kehidupan masyarakat sebagai etika sosial. Tanpa sekularisme, agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warganegaranya.

Pancasila, maka 88% masyarakat Indonesia beragama Islam, 10% umat Kristiani, Hindu, Budha dan lainnya sekitar 2% tersebut dapat merenda kehidupan yang berdasar atas pluralitas dan multikulturalitas."[95]

Dengan demikian, Pancasila sejalan dengan nilai-nilai Islam. Atau bisa dibalik, bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam tidak bertentangan dengan Pancasila. Berkaitan dengan diskursus tentang sekularisme ini, Taufik Adnan Amal mengatakan bahwa:

> Pada masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* hingga Umayyah, sebetulnya praktik-praktik tersebut, yang kemudian pada saat sekarang di-

---

[94] Wawancara dengan M. Quraish Shihab, Jakarta, 2008.

[95] Nur Syam, "Beragama yang Menyejukkan: Agama dan Humanitas." Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

> kenal dengan istilah sekularisme, itu sudah ada. Bila kita lihat, sentral politik sebelumnya di Madinah, kemudian dipindah ke Baghdad. Para pemimpin religius tetap di Madinah, dan para pemimpin politik berada di Baghdad. Jadi bila sekularisme dalam pengertian seperti itu, dalam sejarah Islam sebetulnya telah terjadi.[96]

Inilah "isi sekularisme" dari pandangan Islam Progresif bahwa, "Pancasila dan UUD 1945 telah menyatakan dengan jelas bagaimana hubungan agama dan negara di Indonesia. Karena faktor sejarah, Indonesia adalah negara tidak mendasarkan diri pada satu agama tertentu, tapi juga tidak meletakkan agama di luar negara. Buktinya, di samping tegaknya Pancasila dan UUD 1945, juga ditunjukkan dengan adanya Departemen Agama, Pengadilan Agama, dan undang-undang yang mengatur urusan tertentu dari umat beragama, seperti UU Perkawinan, UU Haji, UU Zakat dan UU Wakaf."[97]

Dengan demikian, penerapan sekularisme dalam konteks keindonesiaan, tidak bisa dilepaskan sama sekali dengan agama, atau tepatnya Islam, sebagai sumber moral. Jika Islam diterapkan sebagai konstitusi negara, tentu akan membahayakan. Ini sangat disadari oleh kalangan Islam Progresif.

> Nilai-nilai Islam yang universal, Islam sebagai agama yang *rahmat-an li al-'âlamîn* jika diwujudkan ke dalam sistem kenegaraan atau menjadi konstitusi negara Islam akan berimplikasi mereduksi nilai-nilai tersebut. Bahkan kecenderungannya akan mempersulit dan mempersempit nilai-nilai Islam itu sendiri karena tidak

---

[96] Wawancara dengan Taufik Adnan Amal, 22 Maret 2008.
[97] Wawancara dengan Badriyah Fayumi, 13 Juni 2007.

> akan mampu menjabarkan secara utuh ke dalam sebuah sistem kenegaraan mana pun.[98]

Dengan menyerukan sekularisasi, semangatnya justru dekat dengan agama, artinya ada pemisahan kekuasaan agama dengan kekuasaan politik, tapi kekuasaan moral agama bisa mengontrol kekuasaan politik.[99]

Sekularisme bukan meminggirkan agama, tetapi pembagian peran

Dalam sekularisme, eksistensi agama tidak dipinggirkan. Karena bagaimanapun agama merupakan kebutuhan yang paling fundamental dalam diri manusia, sehingga keberadaannya tidak bisa dipisahkan dari kehidupan manusia.[100] Namun, Saiful Mujani mengingatkan, "jika sebuah kebijakan dibuat dengan pertimbangan agama tertentu, kebijakan tersebut bukanlah kebijakan rasional. Karena sebuah kebijakan yang berlaku publik, kalau ia didasarkan pada agama tertentu, akan menimbulkan persoalan terhadap pemeluk agama lain." Menurutnya, urgensi agama dalam hubungannya dengan demokrasi akan tampak bila agama diterjemahkan dalam kelompok-kelompok sosial, membentuk kekuatan kolektif, dan membentuk jejaring sosial. Jadi, agama tidak dipahami sebagai kekuatan individual, melainkan sebagai kekuatan kolektif yang terlihat dalam ekspresi publiknya."

---

[98] Wawancara dengan Maria Ulfah Anshari, 14 Juni 2007.
[99] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Oktober 2006.
[100] Wawancara dengan Syamsul Arifin, 25 Maret 2008.

Sekularisme diperlukan, lanjut Saiful, karena kehidupan semakin beragam dan terus berkembang sedemikian rupa, sehingga jawaban-jawaban dari agama yang mungkin dulu tepat sekarang menjadi tidak tepat. Masyarakat mencari jawaban atas segala macam persoalan di sekitarnya dengan pendekatan rasional.[101] Sekularisasi sendiri diartikan sebagai upaya mencegah formalisasi agama di wilayah publik.[102] Bagaimanapun semangat memisahkan agama dengan negara dalam Islam tidak dapat dihindari. Karena agama tidak dapat menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia. Ada banyak faktor-faktor yang berkembang seiring dengan modernitas. Jajat Burhanuddin menyebut sekularisme sebagai *historical necessity*.[103]

Pemisahan antara agama dari kehidupan publik juga mendapat respons positif dari Hamid Basyaib, bahwa inti sekularisme bukan membenci agama atau bukan mau menumpas Tuhan[104] atau menjadikan—meminjam istilah Abd A'la—kerajaan Tuhan.[105] Menurut Hamid, Tuhan itu sesuatu yang tidak pasti adanya tapi kenyataannya banyak orang yang percaya. Sekularisme menyilakan kita untuk percaya pada agama atau tidak percaya. Yang terpenting adalah bagaimana kita mencari *common denominator* atau titik-temu dari perbedaan ini di level sosial." Sebenarnya kehadiran sekularisme memberikan basis pada liberalisme dan pluralisme. Hanya dalam konteks sekular sikap kita akan mewujud terhadap realitas keragam-

---

[101] Wawancara dengan Saiful Mujani, Jakarta, 2008.
[102] Wawancara dengan Fuad Jabali, 14 Februari 2008.
[103] Wawancara dengan Jajat Burhanudin, 8 Februari 2008.
[104] Wawancara dengan Hamid Basyaib, 11 Februari 2008.
[105] Wawancara dengan Abd A'la, 31 Maret 2008.

an yang riil."[106] Itulah yang disebut Tholhah Hasan sebagai sekularisme kontekstual.[107] Di masa yang akan datang, kita harus mengedepankan perjuangan agar sekularisme dipahami sebagai solusi untuk memisahkan kecenderungan-kecenderungan politis yang ada dalam institusi-institusi keagamaan. Kalau institusi keagaamaan di Indonesia masih mempunyai syahwat politik praktis, maka sekularisme akan gagal.[108]

Dengan demikian, menurut kalangan Islam Progresif, sekularisasi atau sekularisme lebih langsung, tidak berarti dengan sendirinya ateisme, atau anti-agama. Banyak sekularis adalah seorang yang religius, yang menerima pengaruh dari agama dalam pemerintahan atau masyarakat.[109] Sekularisme adalah suatu paham yang sebetulnya bukan antiagama. Menurut Gadis Arivia, sekularisme digagas untuk memisahkan antara agama dan negara. Jadi, sekularisme bukan konsep yang antiagama. Bahkan, dalam pandangannya, seringkali orang yang sekular justru sangat agamis dalam wilayah privatnya. Tetapi ketika di dalam wilayah publik mereka percaya bahwa negara dan agama mesti dipisah." Sebagai seorang feminis, Gadis Arivia mencita-citakan bagaimana memperjuangkan hak-hak kaum perempuan, misalnya masalah pengaturan pakaian apa

Sekularisme dijalankan bukan dengan melarang agama di ruang publik, tetapi membiarkannya tetap ada, seraya menghormati agama lain di tempat yang sama. Pada prinsipnya, jangan ada monopoli satu agama tertentu.

[106] Wawancara dengan Farid Wajdi, 22 Maret 2008.

[107] Wawancara dengan Muhammad Thalhah Hasan, Jakarta, 2008.

[108] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, Jakarta, 2008.

[109] Luthfi Assyaukanie, "Sekularisme", www.wikipedia.com

yang boleh dipakai atau tidak boleh dipakai oleh perempuan. Pengaturan semacam ini, kalau dilakukan oleh negara, akan mengancam kebebasan berekspresi perempuan. Akan sangat berbahaya manakala agama masuk ke ruang publik dan mencoba untuk mengatur wilayah pribadi seseorang. Menurutnya:

> Indonesia sejak dari awal sudah sekular dan tidak pernah mempermasalahkan pakaian perempuan. Masalah ini justru muncul belakangan. Ini adalah perkembangan yang mundur (*regress*) dan bukan maju (*progress*). Kenapa kita mau memasukkan perempuan kembali ke zaman jahiliyah dan tidak membiarkan perempuan maju bersaing dalam dunia global?
>
> Kebebasan perempuan hanya bisa dijalankan dalam negara sekular dan liberal. Karena beberapa bagian dari ajaran agama interpretasinya sangat konservartif dan tradisional. Sehingga tidaklah mengagetkan kalau sumber penindasan justru seringkali datang dari agama... Oleh sebab itu, mereka, kalangan feminis, memilih pijakan yang sekular dan liberal.[110]

Sampai di sini kesimpulan kita adalah bahwa sekularisme tidak berarti peminggiran Islam dari kehidupan publik, atau membatasi perannya terbatas pada domain personal dan privat. Keseimbangan yang tepat bisa dicapai dengan melakukan pemisahan kelembagaan Islam dari negara dengan tetap mengatur peran politik Islam, sehingga umat Islam bisa mengajukan kepada negara agar mengadopsi *prinsip-prinsip* syariat sebagai kebijakan publik, dan menetapkannya menjadi undang-undang atau peraturan melalui suatu *public re-*

[110] Wawancara dengan Gadis Arivia, 24 Mei 2007.

asoning (pemikiran umum). Tetapi hal itu dilakukan dengan tetap tunduk pada prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) dan konstitusi, yang memang penting baik Muslim dan non-Muslim.

Abdul Munir Mulkhan—seorang pemikir progresif dari Muhammadiyah dan Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta—mengatakan:

> Saya melihat sekularisme dari dua aspek: teoretis dan fakta di lapangan. Secara teoretis, sesungguhnya sekularisme bukanlah teori yang menolak agama. Bahwa persoalan-persoalan agama itu perlu dipisahkan dengan negara merupakan pandangan yang benar. Tapi, bukan berarti ia menjadi anti-agama. Faktanya, kita melihat adanya inkonsistensi di Indonesia atau di negeri-negeri Muslim lainnya. Mereka menolak sekularisme secara normatif, tetapi pada praktiknya di lapangan mereka membedakan antara urusan agama dan urusan dunia... Bagi saya, seluruh persoalan agama pada akhirnya menjadi persoalan-persoalan sekular. Sebab, agama (Islam) merupakan tuntunan hidup di dunia bagi manusia yang masih hidup dan bukan yang sudah mati (*hudan li al-nâs*), yang kemudian menjadi persoalan-persoalan publik.[111]

Pandangan Munir ini menegaskan bahwa secara umum kalangan Islam Progresif menerima sekularisme. Mereka menegaskan bahwa sekularisme justru dikehendaki oleh komunitas beragama. Dengan sekularisme, umat beragama memperoleh kebebasan mengembangkan agama. Karena itu, sekularisme tidak selalu merupakan paham yang ingin menjauhkan agama dan Tuhan dari kehidupan sehari-hari. Seperti dikata-

[111] Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, Maret 2007.

kan Zainun Kamal, "Justru di negara sekularlah agama bisa tumbuh subur secara bebas karena negara melindungi agama-agama tanpa bermaksud mengintervensinya. Oleh karena itu, yang harus diperjuangkan adalah sekularisme yang bisa berdampingan dengan agama. Karena, di setiap bangsa tidak ada orang yang benar-benar tidak menganut paham sekular; dan tidak ada pula yang benar-benar tidak beragama."[112]

Negara-negara yang berpenduduk Islam sendiri banyak yang mendukung negara sekular seperti di India. Ali Jinnah, yang memelopori berdirinya Pakistan, juga orang yang sekular. Awal berdirinya Pakistan adalah sekular. Abul Kalam Azad, ulama terkemuka di India, sepenuhnya mendukung negara sekular. Banyak sekali negara sekular yang justru maju dan berdampingan harmonis dengan agama. Oleh sebab itu, upaya untuk menerapkan sekularisme dalam konteks Indonesia yang majemuk adalah sebuah hal yang niscaya. Kautsar Azhari Noer—Guru Besar Universitas Islam Negeri "Syarif Hidayatullah" Jakarta—mengatakan bahwa, "... Kalau dicermati, justru di negara sekularlah orang bisa bebas beragama. Sebaliknya, dalam negara agama biasanya negara itu didominasi oleh satu agama atau satu mazhab agama". Lebih lanjut Kautsar melihat, "... Di negara sekular keberadaan semua aliran dipersilakan. Dulu sebelum Revolusi Islam Iran, Khomeini lari dari Iran ke negara yang sekular, yaitu Prancis, lantaran kebebasan di sana mendapat tempat. Jadi, kebebasan sangat dijamin di negara sekular."[113]

Karenanya, penegakan syariat Islam di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, seperti Indonesia, tidak pernah

---

[112] Wawancara dengan Zainun Kamal, September 2006

[113] Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, September 2006

akan berhasil, walaupun mereka menganut Islam, tetapi kehidupan sekularnya sudah menyatu. Atau, kendatipun mereka hidup sekular, namun sekular yang dipahami dan dipraktikkan—meminjam istilah Gus Dur—adalah "sekularisme minimal"—maksudnya sekularisme yang memberi tempat pada agama, dan juga tidak membatasi kebebasan seseorang dalam berbicara. Di negara sekular, agama tetap perlu memberikan landasan bagi sebuah "nasionalisme yang merdeka" atau nasionalisme religius—sebuah premis yang tepat untuk membentuk suatu bangsa, bahkan negara bangsa modern.

Persoalannya hanya pada ketegangan dalam penerapan undang-undang, baik undang-undang negara maupun simbolisasi syariat Islam untuk dijadikan sebagai hukum yang legal-formal. Seharusnya bagi umat Islam yang sudah dengan alamiah mengalami sekularisasi, mengafirmasi undang-undang dasar—yang sekular—sebagai konstitusi negara-bangsa, tidak menjadi masalah. Apalagi penerapan sekularisme sudah mendapat afirmasi dari sejarah Islam sejak awal.

> Umat Islam sepatutnya tidak lagi melihat Madinah sebagai negara-agama. Sebab, pada waktu itu, semua agama masih tetap hidup: hukum masing-masing agama bahkan masih berlaku untuk setiap pemeluknya. Yahudi, misalnya, masih menggunakan hukum yang digariskan oleh doktrin Yahudi, tidak diganti dengan hukum Islam... Dalam perjalanan berikutnya, umat Islam, sejak masa Abbasiyah dan Muawiyah, agama hanya menjadi simbol bagi mereka. Apalagi Muawiyah di Damaskus lebih mempraktikkan gaya kehidupan Romawi. Muawiyah adalah raja yang sangat sekular. Itu sebabnya Muawiyah menjadikan ulama-ulama sebagai penasehatnya.[114]

---

[114] Wawancara dengan Zainun Kamal, September 2006

Sekularisme, menurut Zainun Kamal, bukan merupakan wacana baru, tetapi sudah lama ada dalam tradisi Islam—tanpa disebut dengan istilah "sekularisme"—yaitu pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah. Hanya istilah sekularisme itu sendiri muncul dari tradisi Barat.

Senada dengan Zainun, Siti Ruhaini Dzuhayatin—seorang feminis dari UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta—juga melihat bahwa, "proses sekularisasi terjadi dalam setiap komunitas masyarakat, meskipun pada tingkatan yang bermacam-macam. Barat, misalnya, mengalami suatu proses sekularisasi pada masa pencerahan. Sementara Islam justru mengalami proses sekularisasi jauh sebelum itu. Menurutnya, masa Nabi merupakan proses sekularisasi yang lebih awal dalam peradaban Islam. Sebab, agama-agama di Arab pada masa sebelum Islam lebih bermuara pada hal-hal yang sifatnya mistis, yang terpisah dari aturan-aturan rasional kemasyarakatan."[115]

Sekularisme adalah sebuah paham dan gerakan yang ingin membongkar suatu bentuk absolutisme keagamaan.

Apa yang dikemukakan oleh Zainun dan Ruhaini mendapat penilaian yang sama dari M. Imam Aziz, tokoh muda NU dari Yogyakarta:

> Dalam negara Madinah, Nabi tidak memaksakan suatu agama tertentu untuk menjadi *platform* bersama. *Platform* yang diambil justru sama sekali sekular... Oleh karena itu, menurut hemat saya, negara Madinah sama sekali bukan model negara Islam, melainkan negara sekular, yakni negara yang memisahkan antara

[115] Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Oktober 2006.

> agama, urusan agama yang dianut oleh masyarakatnya, dengan aturan bersama. Di situ terlihat bahwa yang paling dasar adalah kesepakatan bersama. Begitu kesepakatan dilanggar, terjadilah masalah.[116]

Dengan demikian definisi sekularisme dalam konteks Indonesia yang tepat sebagaimana dikatakan oleh Syafi'i Anwar adalah "independensi agama dari wilayah-wilayah yang diatur oleh negara". Definisi seperti ini, "meletakkan sekularisme secara moderat atau bahkan progresif, dan sepatutnya ditransfer ke dalam konteks Indonesia."[117]

Pendapat yang sama juga—sebagai perbandingan di kalangan Katolik, dikemukakan oleh Franz Magnis-Suseno—Guru Besar Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara— "Sekularisme" menurut Romo Magnis, "Salah kalau dianggap sebagai sebuah ideologi yang hendak menyingkirkan keberadaan agama dari wilayah publik. Itu tidak mungkin. Tetapi bagi suatu negara sekular, sesungguhnya distingsi antara sekularisme dan sekularisasi itu penting. Sebab hal tersebut untuk meluruskan: penolakan terhadap sekularisme adalah sama artinya dengan penolakan negara-agama."[118]

Oleh karena itu, rasanya kurang tepat lagi jika dikatakan bahwa sekularisasi, dan atau sekularisme dalam arti yang tidak ramah terhadap agama, akan berimplikasi pada *the decline of religion*—seperti di masa lalu definisi ini sering dikemukakan, misalnya oleh Rasjidi, dan Naquib al-Attas dari Malaysia, ketika mengkritik Nurcholish Madjid. Dari pandangan Islam

---

[116] Wawancara dengan Imam Aziz, 7 Juni 2007.

[117] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Januari 2007.

[118] Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Oktober 2006.

Progresif di Indonesia, seperti terlihat dalam analisis ini, semakin jelas bahwa penerimaan sekularisme tidak berarti *the decline of religion*, tetapi malah bisa menyuburkan agama-agama. Azyumardi Azra—Mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, seorang pemikir tentang Islam dan demokrasi terkemuka di Indonesia—mengatakan:

> Istilah sekularisme pada dasarnya sangat *debatable*. Artinya, hingga sekarang ini seringkali istilah ini masih didiskusikan atau diperdebatkan nyaris tanpa ada ujungnya. Akibatnya, pemahaman setiap orang tentang sekularisme juga tidak seragam. Sehingga tak jarang juga bisa menimbulkan mis-persepsi atau kekacauan dan salah pengertian. Tetapi secara konseptual sekularisme itu sendiri sebenarnya paham tentang pemisahan antara agama dengan politik. Jadi, dengan pemahaman semacam itu berarti agama adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan politik. Jika demikian pengertiannya, maka pada prinsipnya tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme maka kemudian agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat; tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apa pun.[119]

Sekularisme bersahabat dengan agama

Dalam pandangan Azyumardi, sekularisme tidaklah berarti mengecilkan peranan agama. Namun demikian, Azyumardi tidak menafikan adanya berbagai model penerapan sekularisme di sejumlah negara. Ia membagi penerapan sekularisme menjadi dua, yakni sekularisme yang *friendly*, berteman

[119] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Oktober 2006.

dengan agama atau tidak memusuhi agama. Hal yang sama juga dikatakan oleh Syafiq Hasyim bahwa sekularisme yang lebih *friendly* memberikan agama tempat atau bagian yang pantas untuk agama. Artinya, hal-hal yang tidak pantas untuk agama tidak boleh diurus oleh agama. Inilah yang kemudian disebut sebagai segregasi ruang publik dan ruang privat untuk konteks agama.[120] Model ini menurut Azyumardi terjadi di Amerika Serikat yang memisahkan antara urusan politik atau urusan publik dengan urusan agama, tanpa memusuhi dan menghilangkan agama. Oleh karena itu di Amerika Serikat (AS) orang memakai jilbab tidak menjadi masalah. Bagi Muslimat yang hendak memakai jilbab atau tidak memakai jilbab dibebaskan dan dipersilakan, tidak ada larangan, karena hal itu dianggap sebagai urusan pribadi, dan bukan urusan negara untuk mengaturnya.

Amerika Serikat adalah contoh negara sekular yang baik dan mempunyai kedudukan yang khusus di dunia dengan menawarkan kesempatan dan harapan bagi umat manusia. Alexis de Tocqueville pada tahun 1831, menyebutnya sebagai "*American exceptionalism*." Hal ini berasal dari suatu keseimbangan antara kepentingan-kepentingan publik dan privat yang diatur oleh standar konstitusional yang difokuskan pada kebebasan individu dan ekonomi.[121] Di Amerika, kelompok-kelompok minoritas seperti Islam, Arab, kulit hitam, diuntungkan dengan sistem sekular. Mereka bekerja untuk masalah-masalah praktis yang berkaitan dengan kehidupan sehari-

[120] Wawancara dengan Syafiq Hasyim, 19 Februari 2008.

[121] Abdul Muis Naharong, "*American Theocracy*: Pengaruh Agama Terhadap Politik Luar Negeri Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

hari masyarakat hingga persoalan pemantauan hukum terhadap masalah kebebasan beragama. Dialog antariman hampir terdapat di berbagai kota pada hampir semua negara bagian. Di antara mereka yang aktif dalam dialog agama tersebut tampak orang-orang yang taat terhadap agamanya, tapi pada saat yang bersamaan bersedia membuka diri terhadap penganut agama lain, mau berbagi pengalaman dan saling mendengarkan.[122] Sekularisme di Amerika menyediakan ruang yang longgar untuk mengekspresikan kebebasan berkeyakinan, beragama, berpikir, berkreasi sesuai identitas masing-masing. Sekularisme menjadi jalan tengah yang benar-benar melindungi semua orang. Setiap individu wajib menghargai hak-hak dan eksistensi orang lain, tak peduli dari kelompok minoritas atau mayoritas.[123] Tak heran kiranya, jika perlahan-lahan Amerika berubah menjadi negeri multi-religius dengan sebenar-benar maknanya.[124]

Yang kedua menurut Azyumardi adalah sekularisme *unfriendly* atau *religiously unfriendly secularism*—yaitu sekularisme

---

[122] Neng Dara Affiah, "Mengelola Keragaman Agama: Belajar dari Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[123] Thomas Jefferson, mantan Presiden Amerika Serikat (AS), pernah mengatakan di dalam suratnya untuk the Danbury Baptists bahwa harus ada tembok pemisah (*the wall of separation*) antara negara dan agama. Di pihak lain, Konstitusi AS menegaskan negara harus menjamin kebebasan individu untuk menjalankan ibadah (*the free exercise clause*). John Locke adalah orang yang mempengaruhi pola pemikiran Jefferson dan Konstitusi AS untuk merumuskan model yang ideal mengatur hubungan negara dengan agama. (Rumadi, *Kompas*, 23 April 2002).

[124] Luthfi Assyaukanie, "Benarkah Amerika Semakin Religius?" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

yang bermusuhan terhadap agama. Ia mencontohkan negara Turki. Turki sejak rezim Kemal Attaturk menerapkan sekularisme. Tetapi sekularismenya berbeda sama sekali dengan sekularisme model AS yang lebih santun terhadap agama. Dalam sekularisme Turki, negara mencampuri urusan agama secara mendalam. Bila pada satu pihak agama tidak boleh masuk ke wilayah politik, tetapi pada saat yang sama negara misalnya mengganti azan dari bahasa Arab menjadi bahasa Turki. Padahal, itu sebenarnya urusan agama, bukan urusan negara. Kaum perempuan di sana hingga sekarang tidak diperbolehkan memakai jilbab ketika memasuki lembaga-lembaga publik termasuk juga lembaga pendidikan seperti universitas dan sekolah-sekolah negeri. Orang juga tidak boleh memakai gelar-gelar Islam misalnya, haji, *bey*, *hija*, atau identitas keislaman lainnya seperti "syeikh" dan sebagainya. Politik atau negara mencampuri urusan agama begitu mendalam. Penerapan sekularisme di Turki menurut Azyumardi merupakan *unfriendly* atau *religiously unfriendly secularism*.[125] Dengan pandangan ini, Azyumardi menegaskan suatu kesimpulan yang diamini oleh kalangan Islam Progresif bahwa tidaklah bijak mencangkok sekularisme yang mengabaikan akar budaya masyarakat Indonesia. Sebaliknya, yang hendaknya didorong adalah mem-

Tesis 'decline of religion' sebagai akibat dari pemisahan yang sakral dari yang profan, dan karena tumbuh berkembangnya cara pandang positivistik bersamaan dengan pudarnya cara pandang teologis dan metafisik, ternyata tidak benar seluruhnya. Agama bahkan mengalami kebangkitan kembali pada akhir abad ke-20, meskipun tidak dalam bentuknya terdahulu.

[125] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Oktober 2006.

bumikan sekularisme dengan menyesuaikan karakter keindonesiaan.

Selain Azyumardi, seorang intelektual Muslim yang ahli dalam bidang filsafat hermeneutika, dan Rektor UIN Yogyakarta, M. Amin Abdullah, mengemukakan bahwa, sebelum lebih jauh melihat isu sekularisme dibawa ke Indonesia, hendaknya dikomparasikan dahulu bagaimana akar katanya dan sejarahnya seperti apa, juga harus dipertimbangkan pergumulan intelektual, organisasi dan seluruh aspek yang terkait dengannya. Artinya, Amin menegaskan tentang pentingnya melihat konteks, "[T]idak bisa langsung loncat, karena berbeda konteks dan sejarahnya".[126]

Mengamati resistensi terhadap sekularisme oleh MUI sebagai simbol hegemoni, atau *center of power* keagamaan, menurut Amin, hal itu mirip dengan situasi Eropa abad ke-13 dan ke-14 sebelum sampai pada era *al-ishlâh al-dînî*. Dalam pengamatan Amin, MUI terlalu kreatif—untuk tidak menyebutnya agresif—dalam mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan.

Agama, menurutnya, selain mengurusi urusan domestik, ia juga mengurusi wilayah publik. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh badan-badan atau institusi keagamaan seperti MUI perlu mempertimbangkan secara cermat karakteristik kedua wilayah yang berbeda tetapi berkait kelindan. Khusus untuk wilayah publik, lanjutnya, perlu dipikirkan secara sungguh-sungguh dan teliti, apa implikasi dan konsekuensi perumusan dan pengeluaran sebuah fatwa pada wilayah pergaulan dan interaksi sosial yang luas di masyarakat mengingat agama tidak hanya

[126] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

terkait dengan urusan doktrin atau dogma tetapi juga melibatkan "emosi" baik orang perorang atau kelompok.[127]

Perihal sekularisme, Amin berpendapat, sebenarnya tidak otomatis sekularisme berimplikasi pada *decline of religion*. Proses tersebut, pada hematnya ada dua: *cyclic decline*, kelihatannya turun tapi kemudian naik lagi, turun lagi, naik lagi dan seterusnya. Sehingga agama tidak akan pernah hilang. Tetapi, kekhawatiran dari banyak kalangan terhadap sekularisme yaitu manakala proses tersebut berujung pada *linear decline*—yang mana agama terus-menerus mengalami *decline* dan hilang, lantaran orang sama sekali meninggalkannya. Namun, yang terjadi di Barat sekalipun, tidak seperti itu, apalagi di Timur. Di Barat yang terjadi adalah *cyclic decline*. "Oleh sebab itu, seluruh kekhawatiran [terhadap sekularisme] tersebut harus ditinjau ulang."

Amin menegaskan bahwa pada mulanya agama merupakan dimensi yang sangat privat. Mengutip Cantwell Smith, Amin membedakan antara *faith* dan *tradition*.[128] *Faith* merupakan ranah yang internal, tak mungkin dapat dihindari *(ineffable)*, *transcendental*, dimensi *inwardly affairs*. Sementara *Tradition* adalah dimensi luar dari agama, eksternal, *observable*, *social and historical aspect of religiousness* untuk setiap masyarakat beragama.

Penjelasan Amin di atas, sejalan dengan pendapat Jose Casanova dalam bukunya *Public Religion in the Modern World*—yang sekarang banyak dirujuk kalangan Islam Progre-

---

[127] Amin Abdullah, "MUI, Fatwa dan Otoritas Keagamaan di Indonesia", dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, 47.

[128] *Lihat*, Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, 1978).

sif—yang menelaah secara mendalam tentang pengertian kontemporer tentang sekularisasi. Menurut Casanova, sekularisasi mengimplikasikan "privatisasi", yaitu pemisahan antara ruang publik dan ruang privat. Ruang publik adalah ruang di mana setiap orang tanpa melihat agama, suku, ras maupun golongan dapat melakukan kontestasi secara bebas dan fair. Kata kunci dalam ruang publik adalah kesamaan dan kesetaraan pola relasi masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi tersebut. Sedangkan ruang privat adalah ruang di mana seseorang bisa hidup dalam dirinya sendiri, tanpa campur tangan dan intervensi dari pihak lain. Inilah wilayah "independen dan otonom" di mana seseorang bebas untuk memilih atau tidak memilih atas segala sesuatu. Dalam ruang tersebut dimungkinkan seseorang mengembangkan potensi diri, tanpa adanya intervensi dari institusi luar. Dalam konteks sekular, Islam menempati *locus*-nya di ruang privat.[129]

Merujuk pada pendapat Jose Casanova di atas, negara tidak boleh memasuki wilayah privat, sebaliknya identitas keagamaan atau kepercayaan tidak boleh hadir di wilayah publik. Di sisi lain, negara harus netral di dalam masalah keagamaan atau kepercayaan. Negara mengurus perizinan pendirian rumah ibadah menunjukkan negara tidak netral di dalam masalah keagamaan atau kepercayaan. Memang ada pembatasan di dalam melaksanakan hak atas kebebasan beragama, tetapi pembatasan itu hanya ditujukan untuk kebebasan yang sifatnya eksternal dan jika hal tersebut berbenturan dengan masalah-masalah kriminal.[130]

---

[129] Rumadi, *Kompas*, 23 April 2002.

[130] Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Amin sendiri menganggap bahwa "deprivatisasi" yang dimaksudkan Casanova adalah deprivatisasi dalam agenda politik, bukan aspek "dalam" dari agama itu sendiri. Itu berarti ada urusan politik atau wilayah publik, ada urusan privat. Sementara, wilayah privat tetap ada dan berkembang, tetapi wilayah publik yang dalam teori sekularisme klasik harus dibebaskan dari agama, menurut Casanova, sekarang agama bisa memainkan peranan dalam ruang publik. Sehingga sekarang dalam banyak masyarakat—terutama sudah di Amerika Serikat—senang menggunakan agama sebagai basis moral politik. Politik untuk menggagas ide-ide moral lewat alat atau tangga yang bernama agama. Jika demikian, dua-duanya sulit dibedakan antara *social function of religion* dan *individual function of religion,* padahal keduanya tak bisa dipisahkan, tetapi bisa dibedakan.[131]

Sebagaimana Amin, Nur A. Fadhil Lubis, seorang intelektual Muslim dari IAIN Medan—juga mempunyai pendapat yang tidak jauh berbeda. Menurutnya, "...tesis ' *decline of religion*' sebagai akibat dari pemisahan yang sakral dari yang profan, dan karena tumbuh berkembangnya cara pandang positivistik bersamaan dengan pudarnya cara pandang teologis dan metafisik, ternyata tidak benar seluruhnya. Agama bahkan mengalami kebangkitan kembali pada akhir abad ke-20, meskipun tidak dalam bentuknya terdahulu."[132]

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Lies Marcoes-Natsir—seorang aktivis gender terkemuka di Indonesia—"Secara sederhana saya memaknai sekularisme sebagai pemisahan ruang privat dan publik. Pemisahan sama sekali tidak berarti

[131] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

[132] Wawancara dengan Nur A. Fadhil Lubis, 8 Juli 2007.

penghilangan apalagi pemusnahan agama… Diakui atau tidak, sejarah sekularisasi di Indonesia berbanding lurus dengan berdirinya republik ini. Sekularisme dalam pendapat saya telah dipilih oleh para pendiri Republik ini ketika mereka menolak Piagam Jakarta dan menghilangkan 7 kata di belakang sila pertama "Ketuhanan yang Maha Esa". Sangat jelas ini adalah upaya untuk menjaga netralitas negara terhadap semua warganya." Menurut Lies, sepanjang masih ada umat manusia, spiritualitas agama tidak akan pernah mati. Yang justru mendesak untuk dilakukan adalah sejauh mungkin agama mengambil jarak dari negara. Mengambil jarak yang jauh tak berarti agama mati, sebaliknya mendekat pun, bahkan menempel pun, belum tentu hidup. Baginya, "sekularisme adalah pilihan. Sekularisme dapat dijadikan jawaban dan penyelesaian bagi sebuah masyarakat yang plural."[133]

Orang yang menyerukan sekularisme, semangatnya justru dekat dengan agama, artinya ada pemisahan kekuasaan agama dengan kekuasaan politik, tapi moral agama bisa mengontrol kekuasaan politik. Masyarakat sekular itu memisahkan urusan agama bukan dalam arti ide dan keyakinan, tetapi hanya pada tingkat administrasi di mana negara tidak mencampuri masalah agama. Persoalan-persoalan agama dipegang oleh civil society. Agama merupakan otonomi dari civil society.

Senada dengan Lies, Meuthia Ganie-Rochman—pengajar Universitas Indonesia—meyakini bahwa, "sekularisme menolak semua paham agama untuk masuk menjadi aturan publik. Sebab, aturan publik akan sangat berpengaruh pada proses yang terjadi di dalam masyarakat. Namun demikian, dalam kenyataan, aturan agama tidak pernah benar-benar bisa di-

[133] Wawancara dengan Lies Marcoes-Natsir, 23 Mei 2007.

keluarkan dari aturan publik. Banyak nilai-nilai keagamaan yang menyumbangkan dimensi dan prinsip-prinsip dalam tata kelola negara modern seperti demokrasi, hak asasi manusia (HAM), hak sipil dan hak politik, yang tampak berlatar belakang negara-kemasyarakatan."[134]

Namun walaupun demikian, Amin Abdullah menegaskan perkembangan sekularisme menyaratkan adanya *the idea of progress* dan, terutama, kemajuan pendidikan, *the rise of education*, bukan lagi negara. Negara hanya sebagai fasilitator. Sehingga karenanya, penerapan sekularisme di suatu negara, tidak akan benar-benar berhasil manakala rakyatnya bodoh karena tak berpendidikan yang baik". "Modernisasi", menurut Amin, "sangat terkait dengan pendidikan. Kalau pendidikannya tidak bergerak, maka sekularisme juga otomatis akan sulit berkembang."[135]

Sejalan dengan Amin di atas, sebagai perbandingan Elga Sarapung—seorang teolog Protestan dan aktivis Dian Interfidei, Yogyakarta—juga berpandangan bahwa, "Untuk bisa mendapatkan pemahaman yang benar dan tepat tentang sekularisme dan apa hubungannya dengan agama, tidak lain adalah lewat pendidikan, yaitu pendidikan yang tidak normatif, yang terbuka kepada pemikiran-pemikiran sekular, bahkan pemikiran sekular yang membincang agama." Oleh karena itu, menurut Elga, sudah saatnya melakukan pergaulan yang terbuka dan kritis terhadap persoalan keduniaan, termasuk juga keagamaan. Dalam kondisi seperti ini, sangat diperlukan keterbukaan dan sikap kritis. Sebab, ketika masyarakat tidak memperoleh pendidikan yang benar tentang persoalan

---

[134] Wawancara dengan Meuthia Ganie-Rochman, 02 Agustus 2007.

[135] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Maret 2007.

keduniawian dan keagamaan, mereka cenderung memandang segala sesuatunya secara hitam-putih, baik-buruk, benar-salah, halal-haram dan sebagainya.[136]

Berdasarkan pemikiran-pemikiran kalangan Islam Progresif di atas tentang konsep sekularisme, kelihatan keliru kalau menganggap sekularisme secara keseluruhan mengakibatkan kehidupan agama menjadi terdesak atau mundur. Justru, yang terjadi malah sebaliknya, di mana umat beragama bisa mengembangkan kehidupan agamanya sesuai dengan semangat keagamaannya masing-masing. Menurut Syamsul Arifin, dalam konteks Indonesia proyek sekularisme masih sangat dimungkinkan. Agama-agama di Indonesia sekalipun ingin diperankan dalam wilayah publik bukan pada konteks simbolnya, tapi pada nilai substansinya. Dalam konsep sekularisme, bukan berarti peminggiran, tapi pembagian peran, kapan agama seharusnya berperan dalam kehidupan masyarakat dan kapan ia harus berhenti, apakah di wilayah privat atau publik. Berjalannya sekularisasi di satu sisi dan semangat keagamaan di sisi lain, ini akan menghadirkan satu formula yaitu *moderat secularism* atau *religious secularism*. Artinya, Indonesia itu bukan negara agama juga bukan negara sekular. Bukan negara agama karena Islam tidak dijadikan agama negara.

Sekularisme di berbagai negara seperti Amerika Serikat, Prancis, Turki, dan Inggris, telah merumuskan model hubungan negara dengan agama. Di Inggris, perlindungan sekularisme terhadap agama itu bahkan disimbolisasikan dengan menjadikan Ratu Inggris sebagai Kepala Gereja Anglikan. Meskipun sekilas tampak bertentangan dengan prinsip seku-

[136] Wawancara dengan Elga Sarapung, Maret 2007.

larisme—yakni pemisahan agama dan negara—tapi Ratu Inggris sendiri, secara *de facto* sesungguhnya tak punya kekuatan apa-apa alias sudah terpisah dengan sendirinya dari negara (pemerintahan).[137]

Nilai-nilai yang patut dipertimbangkan dari sekularisme adalah untuk menjaga agar tidak ada kriminalisasi terhadap kelompok-kelompok agama/kepercayaan, dan juga kelompok agama atau kepercayaan tidak dipersulit ketika mengurus perizinan pendirian tempat ibadah. Model sekularisme yang humanis, dengan menekankan tetap membuka dialog negara dengan agama/kepercayaan dan di dalam kondisi tertentu membuka ruang kerja sama negara dan agama/kepercayaan, merupakan alternatif untuk mengisi lebih jauh model hubungan negara dengan agama di dalam konstitusi Indonesia.

Agama sebagai sumber moral negara

Berdasarkan pengalaman sekularisme di berbagai negara dan pikiran-pikiran baru kalangan intelektual Islam Progresif Indonesia, maka dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa merupakan pandangan yang salah jika sekularisme dianggap mengesampingkan atau bahkan menghilangkan identitas keberagamaan. Sebaliknya, sekularisme dapat menjunjung dan memuliakan agama, dengan cara memisahkan agama yang sakral dari ruang negara yang profan. Menurut Hamka Haq, "ketika nilai-nilai universal suatu agama masuk dalam ranah publik dan bisa diterima oleh orang lain, maka sesungguhnya simbol agama harus dicabut. Perda yang melarang perjudian

[137] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar, Islam Salah,* h. 243.

misalnya tidak perlu dikatakan sebagai Perda Syariat. Di sinilah salah satu arti penting dari sekularisasi."[138]

Pendapat Hamka Haq di atas mendapat afirmasi dari Masdar F. Mas'udi yang mengatakan bahwa masing-masing agama mempunyai nilai-nilai universal yang bisa diinternalisasikan menjadi jiwa negara modern. Misalnya, sebutlah Kristen. Kristen mempunyai nilai-nilai kasih kepada yang lemah. Ini telah menunjukkan bahwa dalam kekristenan ada nilai universal. Dalam agama Hindu ada ajaran dari Gandhi tentang anti-kekerasan, yang relevan dengan negara modern. Begitu juga Buddha dan agama-agama lainnya. Seharusnya nilai-nilai ini merasuk ke dalam negara. Demikianlah, dalam konteks Indonesia yang plural, sekularisme menjadi sangat penting, karena meskipun kita tetap menggunakan agama sebagai sebuah nilai dan pijakan, kita harus menghindari pelembagaan agama. Agama jangan sampai menjadi alat kepentingan kekuasaan. Kita harus menempatkan agama lebih luhur yaitu sebagai kekuatan moral untuk mencapai perubahan. Kalau ada orang yang menganggap sekularisme meminggirkan agama, itu *a historis*. Artinya, dia tidak mengerti sejarah dan bagaimana seharusnya menempatkan agama.[139]

Karenanya, tidak ada alasan dan kebutuhan untuk menggantinya hanya karena kita ingin mengganti istilahnya dengan istilah Arab, misalnya. Karena ini bukan hanya soal istilah, tetapi lebih kepada nilai.[140] Sebab formalisasi akan melahirkan hegemoni dan akan memojokkan kelompok-kelompok yang berbeda dengan sistem nilai kelompok yang

[138] Wawancara dengan Hamka Haq, Jakarta, 11 Pebruari 2008.
[139] Wawancara dengan Maman Imanul Haq, 28 Februari 2008.
[140] Wawancara dengan Masdar F. Mas'udi, 24 Januari 2008.

diformalkan. Ketika tidak ada formalisasi sistem nilai agama tertentu di wilayah publik maka setiap orang punya akses yang sama di wilayah publik, dan yang terjadi adalah adanya negosiasi. Dengan demikian, ruang publik menjadi milik semua orang, tidak diklaim oleh sebuah agama atau sistem nilai tertentu.[141]

Karena salah satu yang paling dikhawatirkan adalah tuntutan yang berujung pada mendirikan negara Islam, yang jelas bertentangan dengan kesepakatan berbangsa dan bernegara. Sejak masa perjuangan hingga sekarang, negara Indonesia adalah sesuatu yang final, tidak bisa diganti dengan negara Islam atau ideologi lainnya. Indonesia bukanlah negara yang berdasar pada ideologi atau agama tertentu."[142] Munculnya fenomena Perda Syariat di sejumlah daerah di Indonesia menunjukkan ketidakmampuan kita mencari formulasi yang cerdas untuk menyelesaikan beragam persoalan yang ada. Sebab jika landasan negara didasarkan pada ideologi agama tertentu akan sangat berbahaya. Hamid Basyaib berpandangan bahwa:

> ... agama juga mampu membajak moralitas. Jadi bukan sumber moralitas. Belum tentu sumber moralitas, tapi dia juga penghancur moralitas. Contohnya Ahmadiyah, menurut moralitas sudah pasti salah memukuli orang, menghancurkan masjid orang, membakar rumah orang. Secara moralitas umum itu pasti salah. Tapi menurut agama 'dibenarkan'. Itu yang saya maksud agama membajak moralitas. Jangan dengan gampang mengatakan bahwa sumber moralitas adalah agama. Satu segi

[141] Wawancara dengan Fuad Jabali, 14 Februari 2008.
[142] Wawancara dengan Jamhari Makruf, Jakarta, 2008.

> memang bisa, tapi di sisi lain, pada level yang lebih dasar, dia justru menghancurkan moral, karena moral sudah ada sebelum manusia beragama.[143]

Ungkapan Dawam berikut bisa mewakili diskursus yang sudah diwacanakan di atas:

> Sekularisme [seringkali ditolak] karena tuduhan memisahkan negara dan agama. Sekularisme juga dituduh sebagai paham yang menjauhi Tuhan dan agama, yang bisa berakibat merosotnya pengaruh agama di dalam kehidupan pribadi maupun publik. Padahal inti sekularisme adalah sikap netral terhadap agama-agama, agar pemerintah bisa bersikap adil terhadap semua golongan agama, terutama hak-hak minoritas. Di sini sekularisme harus diartikan sebagai diferensiasi antara hal-hal yang bersifat pribadi dan publik. Aspek akidah dan ibadah umpamanya, adalah wilayah privat yang harus mendapatkan kebebasan sepenuhnya dari negara. Hal ini telah dijamin dalam pasal 29 ayat 2 UUD 1945. Sedangkan aspek moral dan etika, struktur masyarakat, kebudayaan dan peradaban adalah aspek-aspek publik. Di sinilah agama justru dianjurkan berperanan di wilayah publik melalui jalur demokrasi. Asalkan wacana agama itu tidak dianggap sakral dan dilegitimasikan dengan ajaran agama. Dengan demikian, agama justru diperlukan dalam kehidupan masyarakat yang sekular.[144]

---

[143] Wawancara dengan Hamid Basyaib, 11 Februari 2008.

[144] M. Dawam Rahardjo, "Strategi Kebudayaan di Era Globalisasi", Orasi Budaya Institute for Global Justice, Kamis, 26 Juli 2007.

Fatwa MUI bisa memicu terjadinya kekerasan atas nama agama

Ketua Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Masdar F. Mas'udi, menyayangkan fatwa MUI karena akan mengakibatkan semakin meluasnya kekerasan atas nama agama, lewat penyesatan dan pengkafiran. Padahal, "Penyesatan atau pengkafiran atas seseorang atau aliran bukanlah tradisi Islam pada umumnya...."[145] Menurut Masdar, mengeluarkan fatwa seperti itu berisiko akan dipakai oleh orang-orang yang sudah ketagihan dengan kekerasan untuk menjustifikasi tindakan mereka. Dikatakannya, fatwa soal sekularisme, liberalisme, dan pluralisme tidak dapat dijadikan landasan bagi aparat penegak hukum untuk mengambil tindakan kekerasan atas nama agama, karena pada prinsipnya negara adalah lembaga publik yang harus memerankan fungsi sebagai pelindung bagi semua orang. Fatwa MUI sama sekali tidak bisa dijadikan acuan oleh aparat penegak hukum untuk mengambil tindakan kekerasan atas nama agama, karena satu prinsip negara adalah lembaga publik milik orang banyak.[146]

Walaupun bersifat merangkul dan menolak kekerasan, fatwa MUI mengundang reaksi dari berbagai pihak. Pemerintah Kabupaten Kuningan, Jawa Barat, menutup sejumlah tempat ibadah Jemaat Ahmadiyah di wilayah itu. Antara lain Masjid An-Nur, tujuh mushalla, dan satu gedung pertemuan

[145] Tradisi kekerasan mulai merebak di masa kontemporer sejak masuknya tradisi kalangan Wahabi radikal, tetapi ini menurut Zuhairi—seorang yunior dari Masdar F. Mas'udi—bukan tradisi Islam. Zuhairi Misrawi, "Fatwa MUI Meresahkan Masyarakat", www.islamemansipatoris.com

[146] "Masdar Minta Fatwa MUI tentang Pluralisme Dicabut", *Suara Pembaruan*, 2005.

Fadhal Umar. Menurut Kepala Kantor Departemen Agama Kuningan, penutupan itu merupakan hasil kesepakatan antara Muspida dan pemimpin Jemaat Ahmadiyah Kuningan. Fatwa MUI betul-betul meresahkan masyarakat. Karena dampak dari fatwa tersebut, penganut aliran Ahmadiyah yang jumlahnya 200 ribu orang di seluruh Indonesia kini terancam. Mereka tidak bisa melakukan ibadah. Masjid-masjid mereka ditutup. Karena itu, alasan MUI bahwa masyarakat resah dengan keberadaan Ahmadiyah perlu dibuktikan secara riil.

Sekularisme dalam agama dilakukan demi membongkar bias-bias ruang dan waktu dan mengambil lagi nilai-nilai substantif dari agama agar dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat yang sangat majemuk. Dalam pengertiannya dewasa ini sekularisme tidak hanya dipahami sebagai pembebasan wilayah publik dari sistem nilai agama tapi juga membiarkan semua sistem nilai agama punya akses ke wilayah publik, yang akan lahir nanti adalah sistem nilai agama yang dewasa.

Reaksi yang berlawanan dengan MUI datang dari Aliansi Masyarakat Madani untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Mereka menggelar konferensi pers di kantor PBNU, Jakarta Pusat. Acara yang dipandu Ulil itu menghadirkan KH Abdurrahman Wahid, Dawam Rahardjo (Muhammadiyah), Syafi'i Anwar (International Centre for Islam and Pluralism), Anand Krishna, Weinata Sairin (Protestan), Djati Kusuma (kelompok Sunda Wiwitan), Djohan Efendi (Indonesian Conference on Religion and Peace), dan wakil Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia.

Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Ketua Dewan Syura PKB juga menolak sekeras-kerasnya fatwa MUI tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme, juga pelarangan Ahmadiyah.

Menurutnya, Indonesia bukan negara Islam, tetapi negara nasional, maka yang seharusnya berlaku adalah ukuran-ukuran nasional, bukan ukuran-ukuran Islam. Gus Dur tidak bisa menerima apabila MUI ingin memaksakan kehendak kepada pemerintah sehingga dapat memasung kebebasan. Gus Dur menganjurkan agar masyarakat tidak mendengarkan pendapat MUI, melainkan Mahkamah Agung.

M. Syafi'i Anwar, Direktur Pelaksana International Centre for Islam and Pluralism (ICIP), mengatakan bahwa fatwa tersebut menunjukkan telah terjadi pelanggaran kebebasan beragama sangat serius di Indonesia. Karenanya, ia menegaskan kepada MUI hendaknya tidak menjadi polisi akidah atau polisi iman bagi umat Islam di Indonesia.[147] Berdasarkan penelitian Syafi'i di beberapa pesantren di Jawa Barat, para santri dan kiai di sana yang menolak sekularisme, liberalisme dan pluralisme mengaku terpengaruh fatwa MUI yang mengharamkan isme-isme itu.[148] Gerakan radikalisme agama akhir-akhir ini memang merambah kepada masyarakat pesantren dengan begitu cepat. Fenomena tersebut banyak dipengaruhi oleh media-media "kanan" yang banyak bermunculan di masyarakat.

> Media seperti itu seringkali menghembuskan berita-berita yang sinis terhadap ajaran di luar kelompoknya. Kondisi itu diperkeruh pula oleh pengkhutbah kita di masjid-masjid. Mereka ini seringkali mengkhutbahkan agama bukan dengan wajah kedamai-

---

[147] Asrori S. Karni dan Alfian, Laporan Khusus, *Gatra* Nomor 38, Senin, 1 Agustus 2005.

[148] Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme: Persepsi Kaum Santri Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2008).

> an, melainkan dengan kutukan, penyesatan, penghinaan terhadap kelompok-kelompok non-*mainstream*. Akibatnya umat menjadi terpengaruh dan terprovokasi. Hemat saya, gejala radikalisme agama yang berkembang di masyarakat ditandai oleh beberapa hal. *Pertama*, adalah kecenderungan untuk menafsirkan teks secara leterlek dengan mengabaikan konteks. *Kedua*, adanya orientasi pada penegakan syariat, atau *syariat minded*. Dan *ketiga*, adalah adanya kecenderungan anti-sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Kecenderungan seperti ini menampakkan adanya pengaruh gerakan salafisme dari Timur Tengah.[149]

Sebagai penutup bagian ini, akan dirangkum poin-poin yang sudah dianalisis dimuka mengenai kompleksitas pengertian sekularisme dalam tabel berikut:

Tabel Umum Pengertian Sekularisme

1. *Sekularisme adalah paham tentang pemisahan agama dan politik. Namun demikian, sekularisme tidak anti terhadap agama*

Secara konseptual sekularisme itu sendiri adalah paham tentang pemisahan antara agama dengan politik. Jadi, dengan pemahaman semacam itu berarti agama itu adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan politik.

Sekularisme, adalah pemisahan antara agama dan negara. Tujuannya untuk meniadakan intervensi agama terhadap negara, dan sebaliknya intervensi negara terhadap agama. Adalah ekstrem memandang sekularisme sebagai paham antiagama. Namun demikian, keduanya tidak bisa dipisahkan dengan sebuah garis demarkasi. Ibaratnya, kalau kita

---

[149] Umdah el-Baroroh, "Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam Di Indonesia" www.islamlib.com

membuat lingkaran, akan selalu ada arsir di tengah yang saling beririsan. Sekularisme bukan berarti penghapusan agama dari ruang privat, tapi menjadikan kehidupan itu betul-betul untuk manusia. Sekularisme justru akan menjadikan agama lebih berfungsi, dalam arti substantif.

Sebagai paradigma politik, sejauh ini, sekularisme merupakan paradigma terbaik. Sekularisme tidak lahir dari ruang hampa, melainkan hasil pergulatan dinamis antara realitas politik dengan institusi keagamaan. Hal itu terjadi, sebagai produk perkembangan sejarah yang tidak bisa dihindari. Sejarah umat manusia mencatat terjadinya diferensiasi pekerjaan, diferensiasi sosial, dan runtuhnya dominasi institusi keagamaan di Eropa.

Sekularisme sering dipahami secara salah sebagai bentuk ketidakpedulian terhadap nilai-nilai transendental, terlebih agama. Sesungguhnya sekularisme bukanlah teori yang menolak agama. Bahwa persoalan-persoalan agama itu perlu dipisahkan dengan negara merupakan pandangan yang benar. Tapi, itu tidak berarti sekularisme menjadi anti-agama.

Walaupun seluruh persoalan agama pada akhirnya bisa menjadi persoalan "sekular"—karena agama merupakan tuntunan hidup di dunia bagi manusia yang masih hidup dan bukan yang sudah mati—agama pun menjadi persoalan publik. "Isme" dalam sekularisme itu bukanlah substansi dari pemisahan antara agama dan ruang publik, melainkan berarti: marilah kita setia pada prinsip pemisahan itu, yakni prinsip memperlakukan suatu kekinian sebagai kekinian.

Tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat; tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun.

Sekularisme berarti bahwa negara adalah institusi manusia yang perlu disusun menurut tuntutan rasionalitas dan moralitas. Dengan sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang, melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan moral.

Sekularisme sebetulnya bukan antiagama. Ia digagas untuk memisahkan antara agama dan negara. Jadi, sekularisme bukan konsep yang antiagama. Bahkan bisa jadi orang yang sekular justru sangat agamis dalam wilayah privatnya. Tetapi ketika di dalam wilayah publik mereka percaya bahwa negara dan agama mesti dipisah. Jadi sekularisme sebetulnya tidak niscaya terkait dengan penyingkiran agama, melainkan lebih untuk menjelaskan bagaimana hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing.

Jika kita cermati justru di negara sekularlah orang bisa bebas beragama. Sebaliknya, dalam negara-agama biasanya negara itu didominasi oleh satu agama atau satu mazhab agama. Di negara sekular keberadaan semua aliran diperkenankan. Jadi, *kebebasan beragama betul-betul dijamin di negara sekular*.

Sekularisme sebenarnya, tidak otomatis mengakibatkan *decline of religion*. Proses tersebut ada dua: *cyclic decline*, kelihatannya turun tapi kemudian naik lagi, turun lagi, naik lagi dan seterusnya. Sehingga agama tidak akan pernah hilang. Oleh sebab itu, seluruh kekhawatiran terhadap sekularisme tersebut harus ditinjau ulang.

Sekularisme tidak lain adalah produk historis, maka sekularisme harus selalu dilihat konteks perkembangannya. Dalam konteks historis inilah sekularisme misalnya yang berkembang di India, atau Amerika Serikat, dimana kaum Muslim menikmati kebebasan beragama. Agama tetap menjadi bagian penting dari kehidupan setiap warganegara. Sekularisme tidak berarti harus menyingkirkan peran agama. Agama tetap diperlukan dalam kehidupan masyarakat sebagai etika sosial. Tanpa sekularisme, agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warganegaranya.

Sekularisme dijalankan bukan dengan melarang yang berbau agama di ruang publik, tetapi dengan membiarkannya tetap ada, seraya menghormati agama yang lain di tempat yang sama. Pada prinsipnya, jangan sampai mewarnai suatu acara bersama dengan monopoli satu cara agama tertentu.

Sekularisme adalah sebuah paham dan gerakan yang ingin membongkar suatu bentuk absolutisme keagamaan.

Tesis '*decline of religion*' sebagai akibat dari pemisahan yang sakral dari yang profan, dan karena tumbuh berkembangnya cara pandang positivistik bersamaan dengan pudarnya cara pandang teologis dan metafisik, ternyata tidak benar seluruhnya. Agama bahkan mengalami kebangkitan kembali pada akhir abad ke-20, meskipun tidak dalam bentuknya terdahulu.

Orang yang menyerukan sekularisme, semangatnya justru dekat dengan agama, artinya ada pemisahan kekuasaan agama dengan kekuasaan politik, tapi moral agama bisa mengontrol kekuasaan politik. Masyarakat sekular itu memisahkan urusan agama bukan dalam arti ide dan keyakinan, tetapi hanya pada tingkat administrasi di mana negara tidak mencampuri masalah agama. Persoalan-persoalan agama dipegang oleh *civil society*. Agama merupakan otonomi dari *civil society*.

Sekularisme dalam agama dilakukan demi membongkar bias-bias pengkondisian agama dalam konteks ruang dan waktu, dan mengambil lagi nilai-nilai substantif agama agar dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat yang majemuk. Dalam pengertiannya dewasa ini sekularisme tidak hanya dipahami sebagai pembebasan wilayah publik dari sistem nilai agama tapi juga membiarkan semua sistem nilai agama punya akses ke wilayah publik secara demokratis, sehingga melahirkan sistem nilai agama yang progresif.

Pemisahan antara agama dari kehidupan publik, adalah sesuatu yang telah menjadi kecenderungan sejarah. Inti sekularisme bukan membenci agama, tapi memberikan agama tempat atau bagian yang pantas untuk agama. Artinya, hal-hal yang tidak pantas untuk agama tidak boleh diurus oleh agama. Inilah yang kemudian disebut sebagai segregasi ruang publik dan ruang privat untuk konteks agama.

Dalam sekularisme eksistensi agama tetap diakui tapi terbatas pada ranah domestik, yaitu pribadi dan keluarga. Dan agama tidak dipinggir-

kan, tapi pembagian peran, kapan agama seharusnya berperan dalam kehidupan masyarakat dan kapan ia harus berhenti, apakah di wilayah privat atau publik.

2. *Sekularisasi lebih menekankan proses, sementara sekularisme adalah pahamnya.*

Sekularisasi lebih menekankan proses, sementara sekularisme adalah pahamnya atau ideologinya. Jika sekularisme adalah suatu paham yang mengandung tujuan-tujuan tertentu dan prosesnya dicapai, sementara sekularisasi adalah suatu proses yang merupakan perkembangan masyarakat. Sekularisasi lebih kepada proses, sedangkan sekularisme lebih menyangkut pada prinsip bahwa kita setuju dengan proses seperti itu. Karena itu, pembedaan antara sekularisasi dan sekularisme itu tidak ada substansinya.

Sekularisasi adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respons manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Yang pertama bersifat sosiologis, yang kedua bersifat ideologis.

Sekularisme merupakan suatu ideologi yang berkembang sebagai akibat dari sekularisasi. Sebagai suatu proses, yaitu lepasnya simbol-simbol religius dari praktik-praktik dan institusi-institusi politik, sekularisasi mengacu pada sebuah proses sosiologis yang berkaitan dengan modernisasi.

Sekularisme adalah suatu usaha konsepsional dalam menjelaskan dan memberi uraian sistematis terhadap proses sekularisasi. Sekularisasi, sebagai proses natural dan sosiologis dalam masyarakat, harus dijelaskan asal-usulnya, kecenderungan perkembangannya, dan sifat-sifatnya.Cakupan penjelasan itulah yang kemudian masuk ke dalam uraian sekularisme.

Sekularisasi merupakan isu yang lebih lunak, yang menempatkan para penganut sekularisasi lebih moderat karena menghendaki perubahan

sosial yang alamiah. Sedangkan sekularisme kerapkali dicapai melalui perubahan sosial yang radikal dan disponsori oleh pemerintah.

Sekularisasi adalah sebuah proses sosial-budaya yang mencakup desakralisasi. Desakralisasi di sini dimaksudkan bahwa bidang-bidang kehidupan termasuk juga benda-benda yang dianggap sakral mulai sekarang dilihat secara murni duniawi.

Sekularisasi muncul dari suatu kesadaran bahwa agama, bahkan kitab suci, diturunkan bukan untuk memberi kejelasan sedetil-detilnya dalam kehidupan sehari-hari. Semangatnya adalah lebih kepada memandirikan manusia.

Pada dasarnya sekularisasi atau apa saja, dalam pengertian proses, sangat terkait dengan *the idea of progress* dan, terutama, kemajuan pendidikan, *the rise of education*, bukan lagi negara. Negara hanya sebagai fasilitator. Modernisasi sangat terkait dengan pendidikan. Kalau pendidikannya tidak bergerak, maka sekularisasi juga otomatis akan sulit berkembang.

Semangat yang melatarbelakangi sekularisme adalah semangat pembebasan. Karenanya sekularisme justru menyelamatkan agama itu sendiri. Dengan memisahkan agama dari kekuasaan, agama justru akan dikembalikan pada fungsinya yang benar, yaitu sebagai penyelamat dan penerang hati umat manusia.

Sekularisme kita perlukan karena kehidupan semakin beragam dan terus berkembang sedemikian rupa, sehingga jawaban-jawaban dari agama yang mungkin dulu tepat sekarang menjadi tidak tepat. Dengan sekularisme, masyarakat dapat mencari jawaban atas segala macam persoalan di sekitarnya dengan pendekatan rasional.

3. *Sekularisme mendorong agama semakin rasional.*

Pemahaman mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab, dengan inilah pemahaman mengenai agama akan semakin

rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara iman dan ilmu pengetahuan.

Dalam kenyataannya tidak ada seorang manusiapun yang sangat sekularistis. Kalau bisa ditemukan orang yang seperti itu, maka dia adalah orang yang berpandangan sangat sempit sedemikian rupa sehingga hanya mengakui keberadaan atau eksistensi dunia ini seraya menolak dimensi transendental.

Sekularisme dipahami dalam konteks sosiologis berarti suatu paham yang mendorong bahwa kehidupan bernegara dan ranah politik hendaknya didekati secara rasional dengan teori-teori politik modern, di mana agama berada pada tataran moral. Proses teknis politisnya melewati mekanisme demokrasi, kedaulatan di tangan rakyat, dan masalah-masalah sosial politik didekati dengan ilmu pengetahuan.

4. *Sekularisme mendorong tegaknya demokrasi*

Paham sekularisme, muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat.Tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab kalau suatu agama memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan. Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan.

Landasan demokrasi sendiri adalah sekularisme, negara yang demokrasi adalah negara yang sekular. Tidak mungkin demokrasi tumbuh dalam platform negara yang berbentuk agama atau ideologi tertentu yang anti-demokrasi.

Sekularisme adalah satu sistem di mana secara kelembagaan dimungkinkan terjadi diferensiasi atau pembedaan-pembedaan di segala bidang. Jadi kalau wilayah agama adalah wilayah ritual dan makna hidup, maka agama seharusnya di wilayah itu saja. Inilah sekularisme liberal. Inti

sekularisme yang liberal adalah demokrasi, dan inti dari demokrasi adalah tidak dimungkinkannya totalitarianisme, atau dominasi satu agama kepada semua agama.

Kalau negara-negara Muslim mengadopsi demokrasi, maka mereka juga harus mengadopsi prinsip-prinsip negara sekular. Hanya dengan prinsip sekularisme demokrasi bisa berkembang. Dengan demikian, kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi, maka tak ada pilihan lain kecuali menjadi negara sekular.

Diakui atau tidak, sejarah sekularisasi di Indonesia berbanding lurus dengan berdirinya republik ini. Sekularisasi telah dipilih oleh para pendiri Republik ini ketika mereka menolak Piagam Jakarta dan menghilangkan 7 kata di belakang sila pertama “Ketuhanan yang Maha Esa”. Upaya ini dimaksudkan untuk menjaga eksistensi demokrasi dan netralitas negara terhadap semua warganya.

5. *Negara Madinah bukanlah model negara Islam, tetapi sebuah model negara sekular. Sekularisme tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam.*

Dalam negara Madinah, Nabi tidak memaksakan suatu agama tertentu untuk menjadi *platform* bersama. *Platform* yang diambil justru sama sekali sekular. Nabi telah mencontohkan bagaimana satu masyarakat yang ditata oleh aturan-aturan yang disepakati bersama melalui musyawarah, tidak oleh doktrin atau hukum agama tertentu.

Negara Madinah sama sekali bukan model negara Islam, melainkan negara sekular. Negara yang memisahkan antara agama, urusan agama yang dianut oleh masyarakatnya, dengan aturan bersama. Di situ terlihat bahwa yang paling dasar adalah kesepakatan bersama. Begitu kesepakatan dilanggar, terjadilah masalah.

Islam mengalami proses sekularisasi pada masa Nabi. Agama-agama di Arab sebelum Islam lebih bersifat mistis daripada rasional.

Kalau kita melihat kembali perjalanan umat Islam, sejak masa Abbasiah dan Muawiyah, agama hanya menjadi simbol bagi mereka. Apalagi Muawiyah di Damaskus lebih mempraktikkan gaya kehidupan Romawi. Muawiyah adalah raja yang sangat sekular. Itu sebabnya Muawiyah menjadikan ulama-ulama sebagai penasehatnya.

Tidak ada salahnya jika negara-negara Muslim menjadikan sekularisme sebagai upaya untuk keluar dari determinasi sejarah yang destruktif dan penuh konflik atas nama agama. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, pergantian kekuasaan di masa kekhalifahan sebagian besar terjadi dengan cara yang sangat tragis. Para khalifah wafat dengan cara yang tidak terhormat, karena mereka mencapai kekuasaan tersebut menggunakan kekuatan agama.

Masalah Islam dan Negara

Diskursus tentang sekularisasi atau sekularisme dalam Islam lebih konkretnya termanifestasi dalam diskursus tentang hubungan antara Islam dan negara. Dalam bagian ini akan diuraikan lebih mendalam mengenai hubungan Islam dan negara—yang sekarang menjadi perbincangan menarik di kalangan intelektual Islam Progresif di seluruh Dunia Islam.[150]

---

[150] *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya Bagian I "Against Theocracy". Beberapa pemikir Islam Progresif yang disebut Kurzman sebagai pendukung ide pemisahan agama dan negara adalah: 'Ali Abd al-Raziq (Mesir), Muhammad Khalaf-Allah (Mesir), Mahmud Taleqani (Iran), dan Muhammad Sa'id al-Ashmawi (Mesir). Dewasa ini begitu banyak pemikir Islam Progresif pendukung sekularisme—atau pemisahan agama dan negara di Dunia Islam, *lihat*, Samsu Rizal Panggabean, "*Dîn*, *Dunyâ*, dan *Dawlah*" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 45-81.

Seorang ahli filsafat Islam, Harun Nasution mengatakan bahwa persoalan yang telah memicu konflik intelektual untuk pertama kalinya dalam sejarah umat Islam adalah berkait dengan masalah hubungan agama dan negara. Perbincangan tentang isu ini lebih terfokus pada persoalan perlu tidaknya adanya batas yang jelas antara ranah agama dengan negara. Dari isu hubungan antara negara dengan agama ini kemudian meluas sedemikian rupa dalam diskursus intelektual Muslim, sampai kepada wacana tentang pemikiran perlunya merumuskan dan menegakkan atau tidak apa yang kemudian disebut "negara Islam".[151]

Sesungguhnya, keterkaitan antara agama dan negara di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam.[152] Tetapi bolehlah dikatakan,

---

[151] Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999) h. ix. Baru-baru ini ramai dibicarakan sebuah buku yang mengkritik sangat keras gagasan negara Islam lewat tinjauan sejarah kekhalifahan Islam dari Farag Fouda, pemikir Mesir. Fouda menegaskan bahwa tidak ada idealnya sama sekali apa yang disebut "kekhalifahan"—yang diklaim sebagai bentuk konkret negara Islam di masa lalu. Ia menegaskan, konsepsi negara modern yang sekular justru jauh lebih unggul dari pada kekhalifahan yang tidak ada bedanya dengan kerajaan feodal Eropa Abad Pertengahan. Buku ini di Mesir telah menimbulkan debat sengit pada 1992, dan membuat Fouda ditembak mati oleh seorang fanatik dari Jamaah Islamiyah. *Lihat*, Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim* (Jakarta: Paramadina, 2008), terjemahan Novriantoni.

[152] *Lihat*, skema masalah hubungan agama dan negara yang secara jernih telah diuraikan oleh Franz Magnis-Suseno dalam, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 355-366.

pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan, ekspresif dan penuh dengan kompleksitas sepanjang sejarah umat manusia—terutama di masa kontemporer ini, pembicaraan ini menjadi begitu dinamis.[153] Sepanjang sejarahnya, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan yang dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang menimbulkan kerugian Kristen dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel, kemudian Perang Salib, lalu berbalik, berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis atas Dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Islam dan Barat yang traumatik tersebut, maka diskursus Islam tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi "Barat" sebagai "musuh".[154]

Pemisahan antara agama dari kehidupan publik, adalah sesuatu yang telah menjadi kecenderungan sejarah. Inti sekularisme bukan membenci agama, tapi memberikan agama tempat atau bagian yang pantas untuk agama. Artinya, hal-hal yang tidak pantas untuk agama tidak boleh diurus oleh agama. Inilah yang kemudian disebut sebagai segregasi ruang publik dan ruang privat untuk konteks agama.

[153] Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fikih Siyasi Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 588.

[154] Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fikih Siyasi Sunni", h. 588. "Walaupun mempunyai akar teologis yang sama dan terjadi interaksi selama berabad-abad, hubungan Islam dengan Barat seringkali ditandai dengan saling tidak tahu, saling mem-

Pengalaman Islam pada zaman modern yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang saling menuduh dengan berbagai stigma teologis, seperti *kâfir, murtad, syirk* dan lain sebagainya sebagaimana yang terlihat pada kedua pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran pada awal 1980-an. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni mazhab Hanbali aliran Wahabi, banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syiah yang sepanjang sejarahnya merupakan lawan politik yang tak kunjung selesai.

Lepas dari kompleksitas tersebut dan dinamika pemikirannya yang telah "membelah" pemikir Muslim dalam dua kategori, yaitu yang "setuju" dengan negara Islam, dan yang "tidak setuju" dengan negara Islam, hubungan antara agama dan negara dalam Islam, telah diberikan teladannya oleh Nabi saw—apa pun makna yang hendak diberikan dengan masalah ini. Nurcholish, seorang intelektual Muslim yang telah mempengaruhi pandangan keislaman mengenai negara di Indonesia belakangan ini, misalnya menafsirkan bahwa setelah hijrah dari Makkah ke Madinah (*madînah*: kota, peradaban), nama yang diberikan Nabi menggantikan (nama sebelumnya) *Yatsrib*, menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya yaitu menciptakan masyarakat yang berbudaya tinggi, berperadaban, selanjutnya menghasilkan sebuah entitas sosial-politik, berdasarkan pengertian tentang negara bangsa, *nation-state*, yaitu negara untuk seluruh umat atau wargane-

---

beri *stereotype*, menghina dan konflik" (John L. Esposito)—dikutip oleh Abdul Rohim Ghazali, "Hubungan Islam—Barat dan Prospek-prospeknya" dalam Hery Sucipto (ed.), *Islam Mazhab Tengah: Persembahan 70 Tahun TarmiziTaher* (Jakarta: Grafindo, 2007), h. 406.

gara, demi maslahat bersama.[155] Negara Madinah pimpinan Muhammad ini adalah “model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam”.[156]

Munculnya perdebatan tentang hubungan agama dan negara ini—antara yang setuju “negara Islam” dan yang tidak setuju—berkaitan dengan perbedaan penafsiran terhadap teks al-Qur’an dan Hadis. Perbedaan tersebut terjadi karena dalam memandang kedua sumber utama ajaran Islam tersebut tidaklah monolitik tetapi multi-tafsir. Dalam ajaran Islam, doktrin tentang pemisahan agama dan negara masih menjadi

[155] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Gramedia dan Universitas Paramadina, 2003). h. 48.

[156] Muhammad Arkoun menyebutnya, “Eksperimen Madinah”. Menurut Nurcholish, eksperimen Madinah itu telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendelegasian wewenang—terutama wewenang atau kekuasaan tidak memusat pada tangan satu orang seperti pada sistem diktatorial, melainkan kepada orang banyak melalui musyawarah—dan kehidupan berkonstitusi. Artinya, sumber wewenang dan kekuasaan tidak pada keinginan dan keputusan pribadi, tetapi pada suatu dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama. Ide pokok eksperimen Madinah oleh Nabi ialah adanya suatu tatanan sosial-politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prinsip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat, yaitu sebuah “konstitusi”. Pandangan seperti Arkoun atau Nurcholish ini sangat khas pandangan Islam Progresif, dan akan dielaborasi dalam bagian ini. *Lihat* Nurcholish Madjid, “Agama dan Negara”.

Elaborasi mendalam tentang eksperimen Madinah dan inspirasinya pada sistem pemerintahan Indonesia telah dikemukakan oleh Deddy Ismatullah, *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah* (Bandung: Sahifa, 2006). Buku ini awalnya merupakan disertasi pada Program S3 Ilmu Hukum Universitas Padjadjaran (2003).

perdebatan. Hal ini berbeda, misalnya dengan agama Kristen, di mana akibat gerakan reformasi yang melahirkan agama Kristen Protestan, muncul doktrin pemisahan yang tegas antara agama dan negara—atau sekularisme. Doktrin pemisahan agama dan negara ini di kalangan agama Kristen sudah final. Namun di kalangan pemikir Islam, persoalan ini menjadi perdebatan yang lama dan panjang, yang sampai kini belum juga berakhir. Malah, perdebatan tentang masalah hubungan agama dan negara pada abad ke-20 sampai sekarang ini terus meningkat, dan menimbulkan pertentangan-pertentangan.[157]

Dalam pemikiran politik Islam kontemporer, khususnya yang menyangkut kajian agama dan negara, setidaknya ada tiga model pemikiran: "sekularis", "tradisionalis" dan "reformis". Kelompok "sekularis" berpandangan bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sehingga aturan kenegaraan sepenuhnya menjadi wewenang manusia. Dari pandangan ini lahirlah pemikiran sekular yang memisahkan secara diametral urusan politik dan agama. Sebab jika dua otoritas itu bersatu, akan lahir absolutisme. Dalam kesatuan itu negara akan melakukan intervensi terhadap kehidupan beragama termasuk ibadah mengikuti kehendak otoritas keagamaan. Di lain pihak, agama akan memberikan legitimasi kepada pihak yang berkuasa atau membiarkan negara mempergunakan agama untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam praktik, agama akan memaksa negara untuk melaksanakan kebijaksanaan tertentu. Oleh karena itu sistem pemerintahan sekular dimaksudkan untuk mengurangi keterikatan antara pemerintahan dan agama, dan menggantikan hukum

[157] *Lihat* Asghar Ali Enginer, *The Islamic State* (NY: Advent Books, 1980), khususnya Bab 6, "The Resurgence of Islamic State", h. 147-198.

keagamaan dengan hukum sipil, serta menghilangkan pembedaan yang tidak adil yang bisa muncul karena agama.

Menurut kelompok ini, proses sekularisasi, bahkan sekularisme memang tidak lagi bisa dicegah, betapa pun ditolak dalam wacana. Seorang teoretisi modernisasi, seperti Donald Eugene Smith, mengatakan bahwa sekularisasi adalah suatu proses yang tidak dapat dielakkan. Artinya, pemisahan ranah *domestic sphere* dan *public sphere* di dalam komunitas-komunitas yang beragama Islam juga tidak bisa dibendung, suatu saat pasti akan terjadi. Proses itu mengiringi modernisasi, industrialisasi, yang juga akan melanda negara-negara berpenduduk Islam yang selama ini masih tergolong sedang berkembang. Ketika modernisasi itu melanda negara-negara berpenduduk Islam, ketika itu pula sekularisasi akan terjadi.

Dalam Dunia Islam, pelopor dari paradigma ini adalah 'Ali 'Abd al-Raziq, ulama dan pemikir dari Mesir. Dalam bukunya yang sangat terkenal, berjudul *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* mengemukakan bahwa syariat Islam semata-mata bercorak spiritual yang tidak memiliki kaitan dengan hukum dan praktik duniawi; Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan pada periode Nabi maupun al-Khulafâ' al-Râsyidûn; kekhalifahan bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem duniawi; Kekhalifahan tidak mempunyai dasar baik dalam al-Qur'an maupun Hadis. 'Ali 'Abd al-Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi pernah mendirikan negara Islam.[158] Tesisnya akan membebaskan institusi-institusi politik dan banyak

[158] Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

Dalam sekularisme eksistensi agama tetap diakui tapi terbatas pada ranah domestik, yaitu pribadi dan keluarga. Dan agama tidak dipinggirkan, tapi pembagian peran, kapan agama seharusnya berperan dalam kehidupan masyarakat dan kapan ia harus berhenti, apakah di wilayah privat atau publik.

praktik sosial, legal, dan politik secara pasti dari batasan-batasan syariat.[159]

Seorang pemikir Muslim kontemporer kelahiran Sudan, Abdullah-i Ahmed an-Naim mengatakan bahwa masyarakat Islam hidup di bawah negara berstatuskan sekular-liberal bukanlah fenomena baru, bahkan merupakan sebuah keniscayaan. Dalam rentang sejarah Islam: dari periode Islam-awal masa Nabi Muhammad, masa keempat Khalifah Rasyidun, masa Dinasti Umayyah, masa Dinasti Abbasiyah, sampai masa Dinasti Utsmaniyah sampai awal abad ke-20, semuanya mengacu pada tatanan sekular. Karenanya, prinsip syariat akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan negara. Karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat perlu agar syariat bisa berperan positif dan mencerahkan bagi umat Islam. Syariat akan tetap penting dalam membentuk sikap dan perilaku umat Islam kendatipun ia bukan hukum publik suatu negara.[160] Pendapat ini disebut

h. 25. Buku ‘Ali ‘Abd al-Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Kairo: Matba’ah Mishr Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925).

[159] Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 572-573. Tentang pikiran ‘Ali ‘Abd. Al-Raziq, *lihat* “Message not Government, Religion Not State” dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*.

[160] Abdullah-i Ahmed an-Na’im, *Dekonstruksi Syariat: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 84.

an-Naim sebagai “netralitas negara terhadap agama”. Dalam konteks Indonesia yang mayoritas Muslim, di mana negara pada dasarnya “netral” terhadap semua agama, pemikiran an-Naim sangat relevan dan kontekstual.[161]

Pola pandang sekularis ini juga mendapatkan afirmasi dari pemikir Maroko, Abied al-Jabiri. Dalam bukunya yang berjudul *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî’ah*, yang mengilustrasikan seandainya Islam menyediakan rumusan baku menyangkut sistem pemerintahan, mengapa para sahabat mengalami kebingungan pasca wafatnya Nabi, sehingga masalah ini diselesaikan melalui jalur kesepakatan di Tsaqifah Bani Sa’idah. Ini membuktikan sekaligus mengisyaratkan bahwa model pemerintahan pasca Nabi adalah bentuk dari sebuah penalaran atau hasil dari negosiasi (sekular), bukan dari ketentuan hukum Ilahi. Karenanya, menurut kelompok “sekular” ini, membatasi otoritas negara, sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar kepercayaan) dan ibadah maupun syariat agama merupakan sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar.[162]

Sebaliknya pola “tradisionalis-revivalis” berpandangan bahwa Islam tidak hanya merupakan sistem kepercayaan dan sistem ibadah, tetapi juga sistem kemasyarakatan dan kenegaraan, sehingga ia lebih tepat disebut sebagai *way of life* bagi pemeluknya. Islam tidak membedakan hal-hal yang bersifat

---

[161] Abdullah-i Ahmed an-Na’im dalam penelitiannya di Indonesia telah mengembangkan suatu solusi tentang hubungan syariat Islam dan negara, lihat bukunya yang terbaru, *Syariat, Negara dan Sekularisme* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2007).

[162] Imam Wahyudin, “Syariat sebagai Hukum Sekular”, www.web.uct.ac.za.

sakral dan hal-hal yang bersifat sekular.[163] Karena itu menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam dan melaksanakan syariat Islam secara *kâffah* (menyeluruh) dalam bentuk formalisasi hukum Islam. Mengatur negara dengan menggunakan sistem teokrasi—dan bukan demokrasi—di mana kedaulatan hukum berada di tangan Tuhan merupakan sebuah ajaran yang mendapatkan legitimasi dari al-Qur'an.[164]

Menurut mereka hukum yang paling tepat untuk mengatur manusia adalah hukum Tuhan (*syarî'ah* Islam). Kekuasaan yang sah hanyalah milik Tuhan (teokrasi). Hal ini berimplikasi bahwa hukum atau aturan-aturan yang sah dan harus diterapkan di dalam masyarakat adalah aturan-aturan milik Tuhan, bukan hukum ciptaan manusia. Pandangan teokrasi seperti ini, di masa kontemporer diantaranya dianut oleh Imam Khomeini, ulama dan pemimpin Revolusi Iran 1979. Untuk hal ini Khomeini—contoh seorang ulama yang telah mewujudkan negara Islam di Iran dalam bentuk Republik Is-

---

[163] Dari hasil survei Sukron Kamil, "Tidak ada satu pun ahli teori politik Islam klasik dan pertengahan yang mempunyai pandangan bahwa Islam dan negara merupakan entitas yang terpisah" *Lihat* Sukron Kamil, "Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 138.

[164] Selain Sayyid Quthb, di kalangan Sunni, tokoh yang mempromosikan ide negara Islam adalah Abul A'la al-Maududi. *Lihat*, Zafaryab Ahmed, "Maudoodi's Islamic State" dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987), h. 57-75. Pandangan yang sedikit lebih moderat lihat, Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004).

lam Iran— mencatat, "Dalam negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.[165] Maka menurut kelompok "tradisionalis-revivalis" ini ajaran Islam meliputi urusan agama dan negara sekaligus (*al-Islâm dîn wa dawlah*) karena Islam tak mengenal pemisahan antara agama dan negara. Islam sama sekali tidak mengenal sekularisme.

Lebih jauh, Khomeini menyatakan bahwa manusia adalah bagian dari alam semesta; hukum yang mengatur manusia tidak berbeda dengan hukum yang mengatur alam semesta. Tuhan adalah Pencipta alam semesta dan manusia. Dialah yang menciptakan alam semesta dan manusia serta membuat manusia patuh pada hukum yang juga mengatur alam semesta; Dia juga yang menetapkan syariat bagi tindakan manusia. Mempelajari pernyataan Khomeini dan kelompok tradisionalis-revivalis ini, kita dapat membaca bahwa kelompok ini mempunyai pendapat yang bulat tentang Islam yang sudah mengatur segala hal, termasuk di dalamnya adalah pilihan sistem pemerintahan. Selain Khomeini, Sayyid Quthb, dari kalangan yang biasa disebut "revivalis Islam", berpendapat bahwa negara yang tidak mendasarkan hidupnya atas dasar syariat Islam tidak dikatakan sebagai pemerintahan Islam.[166] Quthb memandang dan meyakini Islam sebagai sistem

---

[165] M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2000), h. 59. *Lihat* juga, Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 47.

[166] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*: *Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), h. 150-151.

kehidupan yang menyeluruh, yang berangkat dari prinsip tauhid dan ibadah kepada Allah.[167]

Dalam kacamata tradisionalis revivalis, sistem teokrasi adalah sistem yang paling tepat dan memperoleh justifikasi dari al-Qur'an. Sementara sistem demokrasi dianggap bermasalah karena demokrasi bukanlah konsep Islam, tetapi produk sekular. Konsep kedaulatan rakyat bertentangan dengan konsep kedaulatan syariat; Kepemimpinan kolektif demokrasi bertentangan dengan konsep kepemimpinan tunggal dalam Islam; Kebebasan dalam demokrasi bertentangan dengan konsep keterikatan dengan hukum *syara*' (syariat).[168]

Adapun pola "reformis" menegaskan bahwa Islam bukanlah agama yang semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi bukan pula agama yang paripurna, yakni mencakup segala aturan yang serba detail dan rinci, termasuk aturan mengenai hidup kenegaraan. Menurut pendapat kelompok ini, tidak ada argumen teologis baik di dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang mengharuskan negara untuk mengimplementasikan bentuk pemerintahan tertentu. Soal negara dan pemerintahan dalam pandangan kelompok ini lebih banyak diserahkan kepada ijtihad umat manusia. Namun demikian, seperangkat tata nilai etika yang bersumber dari

---

[167] John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 187.

[168] Pandangan ini secara tajam di Indonesia diwakili oleh kalangan Islam Radikal, *lihat*, Jamhari dan Jajang Jahrowi (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004). Pandangan yang lebih moderat, *lihat*, Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara: Pidato di Depan Sidang Majelis Konstituante untuk Menentukan Dasar Negara RI (1957-1959)* (Bandung: Sega Arsy, 2004), editor: Kholid O. Santosa.

tuntunan al-Qur'an dapat dijadikan sebagai pedoman dasar yang harus dipraktikkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Seperangkat tata nilai yang dimaksud seperti keju-

Sekularisasi lebih menekankan proses, sementara sekularisme adalah pahamnya atau ideologinya. Jika sekularisme adalah suatu paham yang mengandung tujuan-tujuan tertentu dan prosesnya dicapai, sementara sekularisasi adalah suatu proses yang merupakan perkembangan masyarakat. Sekularisasi lebih kepada proses, sedangkan sekularisme lebih menyangkut pada prinsip bahwa kita setuju dengan proses seperti itu. Karena itu, pembedaan antara sekularisasi dan sekularisme itu tidak ada substansinya.

juran dan tanggung jawab *(al-amânah)*, keadilan *(al-'adâlah)*, persaudaraan *(al-ukhûwah)*, kemajemukan *(al-ta'addudiyah)*, persamaan *(al-musâwah)*, permusyawaratan *(al-syûrâ)*, perdamaian *(al-silm)*, kebebasan *(al-hurriyah)* dan kontrol sosial *(amr ma'rûf nahy munkar)*. Mereka yang menganut pola pemikiran ini merasa tidak perlu mendirikan negara Islam, apalagi memformalisasikan syariat Islam dalam bentuk hukum positif. Sebagaimana dikatakan oleh Syafii Maarif, bahwa tujuan terpenting al-Qur'an adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya dijunjung tinggi dan bersifat mengikat atas kegiatan-kegiatan sosio-politik umat manusia. Nilai-nilai ini bertalian secara organik dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan dan kemerdekaan yang juga menempati posisi sentral dalam ajaran moral al-Qur'an.[169]

[169] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996) h. 16. Pikiran-pikiran ini juga dikembangkan oleh Abdurrahman

SEKULARISME DI INDONESIA

Meringkas tiga tipe di atas, setidaknya ada dua tipologi yang akan dipakai dalam analisis ini, di mana kita akan mengklasifikasikan para pemikir Muslim dalam diskursus hubungan antara agama dan negara. *Pertama*, para "intelektual organik" atau "revivalis" atau yang sekarang lebih dikenal "islamis", bahkan "radikal", yaitu mereka mengklaim perlunya penyatuan antara dimensi Ilahiah dalam politik, karena menurut mereka Islam mempunyai jangkauan yang luas dan meliputi seluruh spektrum kehidupan. Menurut eksponen organik ini, Islam adalah penyatuan antara agama dan negara. Para intelektual organik ini terepresentasikan oleh Sayyid Quthb, Rasyid Ridla dan al-Maududi di kalangan Islam Sunni, dan Khomeini di kalangan Islam Syiah.[170]

Kedua, para "intelektual sekular", yaitu mereka yang mengklaim keharusan pemisahan antara agama dan negara. Hal ini untuk menjaga dan melestarikan eternalitas dan ke-

Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999). Pikiran-pikiran "reformis" mengenai agama dan negara ini telah merupakan pandangan Muhammadiyah maupun NU. Di NU secara khusus perdebatan masalah ini telah selesai, setelah keluar "Deklarasi Hubungan Islam dan Pancasila" pada Muktamar NU ke-26 1984 yang menyatakan bahwa "Penerimaan dan Pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syariat agamanya." *Lihat*, Marzuki Wahid dan Abd Moqsith Ghazali, "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama" dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktoral Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 1, 2005, h. 148-175.

[170] Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, h. 122-148 (tentang Abul A'la Al-Maududi dan Jama'at-e Islami), h. 180-198 (Khomeini dan Iran).

sempurnaan agama (Islam). Dalam perspektif kedua ini, secara ekspresif diwakili oleh Ali Abd al-Raziq yang sudah dikemukakan di atas, dan seluruh pemikir Islam Progresif.[171]

Di kalangan umat Islam, ide perlunya pemisahan antara agama dan negara ini pertama kali dikemukakan oleh Ali Abd al-Raziq dalam bukunya, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Sedangkan yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thoha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullahi Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja.

Sementara kalangan radikal, islamis, revivalis atau intelektual organik, mereka terlibat secara aktif dalam mengawal umat, utamanya pada soal-soal bagaimana menempatkan ajaran Islam pada pusat kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Para teoretisi di atas memiliki pemikiran yang islamis, artinya tidak memisahkan antara agama dan negara. Seiring dengan keyakinannya bahwa Islam adalah satu agama yang serba lengkap, termasuk dalam sistem tatanegara. Sistem tatanegara Islam yang harus diteladani umat Islam adalah sistem yang berlaku pada zaman al-Khulafâ' al-Râsyidûn (khalifah yang empat). Al-Maududi melukiskan kehidupan masyarakat dan kenegaraan pada masa itu kompak, teratur dan serasi, serta

---

[171] Perdebatan tentang negara Islam dan pikiran-pikiran kalangan Islam Progresif pada masa modern, *lihat*, Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, h. 87-121.

diliputi oleh suasana kerukunan dan kekeluargaan, baik di dalam tubuh pemerintahan maupun di antara komponen-komponen masyarakat. Tetapi sayang lukisan yang indah itu tidak didukung oleh realitas sejarah.[172]

Dalam perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia, baik sayap islamis atau radikal maupun sayap sekularis atau Islam Progresif, keduanya berusaha memperoleh pengaruh di kalangan umat Islam.[173] Sayap pertama dimotori oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir, sedangkan sayap kedua tampak dalam pemikiran Soekarno.[174] Lebih jauh masalah hubungan Islam dan negara pertama kali muncul dalam perdebatan tentang

---

[172] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 32. Farag Fouda mengkritik tentang romantisasi sejarah kekhalifahan Islam atau negara Islam yang diidealisasikan dan sekaligus menekankan pentingnya sekularisme. *Lihat*, Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang*, h. 185-187.

[173] M. Din Syamsuddin, "Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 22-29. Menurut Din Syamsuddin, "Keberadaan politik Islam dalam perpolitikan Indonesia merupakan kelanjutan dari adanya dikotomi santri-abangan di kalangan umat Islam" (h. 23).

[174] Prototipe polemik pro-kontra ide negara Islam tercermin dalam debat antara Soekarno (yang kontra negara Islam) dan M. Natsir (yang pro negara Islam), dan tercermin kembali dalam debat mutakhir antara—yang biasa disebut "Islam Liberal" (yang kontra negara Islam) dan "Islam Literal" (yang pro negara Islam). Dokumentasi tentang prototipe polemik ini, *lihat*, Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002). Pada Bab 5 buku ini termuat perkembangan sepanjang sejarah Indonesia hingga kini pewaris-pewaris Soekarno maupun Natsir, dan mereka masih tetap saling berdebat, seolah belum ada substansi baru perdebatan masalah Islam dan negara di Indonesia.

weltanschauung (dasar negara) di dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Dalam sidang tersebut muncul perdebatan panjang tentang perlunya dasar negara yang akan dibentuk. Perdebatan panjang seputar isu tersebut pada akhirnya melahirkan dua kelompok besar dalam BPUPKI, yaitu kelompok "nasionalis sekular" dan "nasionalis Islam". Kelompok pertama menginginkan ideologi kebangsaan bagi negara yang akan dibentuk. Sebaliknya kelompok kedua menghendaki ideologi agama, yaitu Islam. Dalam perdebatan tersebut, menarik untuk dicatat, sebagaimana ditulis oleh Ahmad Syafii Maarif bahwa hanya 20% atau sekitar 15 orang saja dari anggota BPUPKI yang menyuarakan aspirasi Islam bagi dasar negara. Karenanya, tidaklah terlalu mengherankan jika keputusan BPUPKI mengenai dasar negara Indonesia adalah ideologi kebangsaan dan bukan Islam.[175]

Polemik panjang antara kubu nasionalis sekular dan nasionalis Islam di atas menjadi bukti empiris bahwa ketegangan dua kubu berlanjut terus setelah perdebatan para *founding fathers*. Dalam bukunya di Universitas Chicago yang sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Syafii dengan baik menjelaskan bahwa ide-ide golongan Islam secara keras ditolak oleh kelompok-kelompok non-Islam yang kebanyakan mendukung Pancasila. Dalam perdebatan ini kelompok Islam mengkritik Pancasila karena dianggap sebagai ideologi sekular dan bertentangan dengan jiwa komunitas Muslim. Selama perdebatan ini, kelompok Masyumi membela Islam sebagai basis negara.[176]

---

[175] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 109

[176] M. Syafi'i Anwar, "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia: Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyyah*, Vol. I.

Namun dalam perjalanannya, umat Islam yang mewakili kubu nasionalis Muslim gagal memperjuangkan Islam sebagai dasar negara setelah disahkannya UUD 1945 pada tahun 1945 dan menghapuskan Piagam Jakarta serta menetapkan Pancasila sebagai dasar negara. Tidak berhenti sampai di sini, umat Islam kembali terlibat dalam pertentangan seperti tercermin dalam sidang-sidang Konstituante. Umat Islam mulai terlibat dalam perjuangan konstitusional ketika dalam perdebatan tentang rancangan UUD Sementara 1950. Kali ini umat Islam yang mewakili kelompok nasionalis Islam kembali bersatu memperjuangkan aspirasi mereka untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Kaum nasionalis dan kelompok-kelompok non-Muslim mengkritik kelompok Islam karena sikapnya yang *ngotot* serta pendekatannya yang skripturalis dan formal pada politik Islam. Ketika perdebatan berlanjut tanpa mencapai kesepakatan, Soekarno mengajukan usul untuk kembali ke UUD 1945. Majelis Konstituante pada awalnya menolak tawaran Soekarno. Akan tetapi dengan dukungan militer, Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden pada

Sekularisasi adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Yang pertama bersifat sosiologis, yang kedua bersifat ideologis.

No. 3. 2006, h. 12. Tentang Masyumi yang membela negara Islam, *lihat* Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami* (Jakarta: Paramadina, 1999).

tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali ke UUD 45, sekaligus mengakhiri gelombang kedua tuntutan kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Dengan dikeluarkannya Dekrit 5 Juli 1959, Soekarno jelas mendemonstrasikan tingkat tinggi kekuasaan yang ia pegang. Soekarno kemudian mendeklarasikan pentingnya implementasi apa yang diistilahkannya sebagai "Demokrasi Terpimpin". Secara sistematik gagasan tentang Pancasila dimunculkan oleh Soekarno di dalam pidatonya pada 1 Juni 1945. Soekarno mencanangkan Lima Asas Negara Indonesia, yaitu: Kebangsaan Indonesia, Perikemanusiaan, mufakat atau demokrasi, kesejahteraan sosial, dan Ketuhanan Yang Maha Esa. Dari uraian di atas, tampak bahwa asas yang terkait dengan agama diletakkan pada nomor lima, sedangkan asas kebangsaan adalah nomor pertama.[177] Dalam perkembangan selanjutnya, akhirnya susunan Pancasila menjadi: Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan, Persatuan, Demokrasi dan Keadilan. Mengenai konsep Pancasila, Soekarno pernah mengemukakan pandangannya bahwa Pancasila bisa diperas menjadi satu sila saja, yaitu gotong royong. Bahkan, menurutnya, sila Ketuhanan bisa dihilangkan. Soekarno sejak awal selalu menentang segala usaha kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai asas perjuangan dan bernegara. Ketika berpidato di Amuntai, Kalimantan Selatan, 27 Januari 1953, dia menyarankan rakyat untuk menolak usul atau ajakan untuk menjadikan Islam sebagai asas negara, karena akan menyebabkan banyaknya daerah berpenduduk bukan Muslim akan melepaskan diri dari Indonesia.[178] Ini menunjukkan betapa pemikiran sekular ber-

[177] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 179

[178] Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran*, h. 171.

pengaruh kuat di kalangan kelompok nasionalis. Tetapi yang menarik, sesekular-sekularnya pemikiran kelompok sekularis, pada Soekarno misalnya, tetap ada inspirasi Islam. Ridwan Lubis dalam desertasinya, misalnya menjelaskan bahwa konsep Pancasila Soekarno diilhami oleh pandangannya tentang Islam terutama mengenai nasionalisme dalam hubungannya dengan sikap membela hak dan kebenaran, internasionalisme dengan *ukhûwah Islâmiyah*, musyawarah dengan *syûrâ*, kesejahteraan sosial dengan perintah untuk berlaku adil dan ketuhanan dengan tauhid.[179]

Kuntowijoyo—seorang pemikir Muslim dan ahli sejarah Universitas Gadjah Mada—berpendapat bahwa Pancasila sebagai ideologi adalah "objektivikasi" dari agama-agama. Pancasila adalah objektivikasi dari Islam, sehingga Pancasila memperoleh dukungan ganda: yaitu ideologi yang mempunyai "*categorical imperative*" dan melalui proses internalisasi ia bisa masuk ke dalam wilayah agama[180]—apa pun agamanya.

Mendalami soal ini, menarik memperhatikan pikiran M. Dawam Rahardjo—seorang pemikir Muslim yang mendukung sepenuhnya sekularisme di Indonesia—yang mengatakan bahwa Pancasila mengandung unsur "sekularis". Artinya, negara Republik Indonesia bukanlah negara teokrasi yang berada di bawah pemimpin agama, terutama ulama. Tetapi negara juga bersifat positif terhadap agama, karena negara berasaskan Ketuhanan Yang Maha Esa di mana negara menjamin kebebasan

---

[179] Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1992), h. 111.

[180] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*: *Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001) h. 140.

beragama—negara tidak mencampuri urusan agama, tetapi melindungi dan memeliharanya; Negara menyerap nilai-nilai luhur agama; dan negara memberi kemudahan untuk kegiatan keagamaan.[181]

Diterimanya Pancasila sebagai asas dan ideologi negara merupakan puncak dari pertentangan dan sekaligus merupakan hasil kompromi antara berbagai aliran pemikiran yang ada di Indonesia ketika itu. Fungsi terpenting diterimanya asas Pancasila adalah untuk mendorong Islam sebagai agama mayoritas supaya bersikap toleran terhadap kepercayaan yang lain.[182]

Dalam ruang keindonesiaan, Pancasila bisa disebut, mengikuti istilah Robert N. Bellah, sebagai *civil religion*. Sama halnya dengan kata *religion* pada usulan Bellah, sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" tidak menunjukkan pembelaan pada agama tertentu. Tetapi, bermaksud menegaskan bahwa agama-agama di Indonesia berintikan satu Tuhan, yaitu Yang Maha Esa. Terbukti dengan dihapusnya tujuh kata "kontroversial" dalam Piagam Jakarta yang merupakan bahan mentah Pancasila. Namun, seperti disinyalir oleh A.R. Zainuddin, sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila telah merupakan satu sila yang menjiwai sila-sila yang lain, sebagaimana sila-sila yang lain juga telah menjiwainya.[183]

---

[181] M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993), h. 480.

[182] Salah satu puncak pemikiran penerimaan Pancasila ini adalah pikiran dari KH.Ahmad Siddiq yang mengemukakan penyataan Pancasila bersifat final bagi umat Islam. Tentang ini, *lihat* Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS (ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq* (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 126-145.

[183] A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta; Grafika Indah, 2004), h. 39

Dalam masa Orde Baru, kedudukan Pancasila sebagai asas dan ideologi negara semakin kuat. Hal itu diperkuat dengan ditetapkannya setiap tanggal 1 Oktober sebagai hari "Kesaktian Pancasila". Namun sebagaimana di era Soekarno, ketegangan dan konflik antara pendukung dan penolak Islam politik tersebut diperburuk oleh sikap anti Islam para elit Orde Baru. Di era Orde Baru, Soeharto juga memperhitungkan Islam sebagai ancaman berbahaya bagi kekuasaannya, baik secara ideologis maupun politik. Pada masa-masa awal pemerintahannya, Soeharto memperlakukan Islam sebagai "musuh" politik kedua setelah komunis dan dikutuk sebagai "ekstrem kanan". Situasi ini secara politis berujung pada sikap saling tidak percaya antara kelompok Islam dan rezim Orde Baru. Namun, perlahan-lahan sikap politik Soeharto terhadap Islam dalam fase-fase tertentu mengalami perubahan. Perubahan lanskap politik ini sesungguhnya bergantung pada sikap politik Soeharto sendiri. Namun, terlepas dari pendekatan hegemoniknya, Soeharto pun mengakomodasi beberapa aspirasi religio-politik Muslim di akhir 1970-an.

Dalam dasawarsa 1960-an hingga 1970-an merupakan suatu periode di mana umat Islam, khususnya para pemikir dan aktivisnya merasakan beratnya beban yang harus dipikul akibat adanya sintesis yang sulit antara Islam dan negara. Hal yang paling krusial pada saat itu adalah seringnya umat Islam menjadi sasaran kecurigaan ideologis dan tak jarang pula ditempatkan dalam posisi marginal dalam proses-proses politik nasional.[184]

---

[184] M. Syafi'i Anwar, *Agama, Negara*, h. 13. *Lihat* juga, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

Dalam situasi sosial-politik seperti ini, Nurcholish Madjid mengusulkan ide sekularisasi, yang akan kita bahas mendalam pada pasal berikut ini.

Debat Sekularisme di Indonesia: Nurcholish Madjid

Menyadari bahwa persoalan-persoalan di atas bukan semata-mata berdimensi politis, tetapi lebih dari itu mempunyai masalah teologis juga, Nurcholish mencoba memberi suatu alternatif pemecahan, khususnya yang berkaitan dengan dimensi teologis.[185] Nurcholish berpendapat bahwa akar persoalan yang dihadapi komunitas Islam ketika itu adalah hilangnya "daya gerak psikologis" (*psychological striking force*)—yang itu jelas diperoleh dari agama.186 Hal ini ditandai oleh keti-

[185] Nurcholish, sebagaimana yang dikatakan oleh sahabatnya, Eki Syachrudin, adalah salah satu contoh terbaik dalam kehidupan berorganisasi dan berpolitik. Ia adalah seorang demokrat yang konsekuen dalam kata dan perbuatan. Ia mendudukkan dirinya pada cita-cita yang benar tentang pencapaian suatu masyarakat yang sehat dan bersih. Lebih lengkapnya, *lihat*, Eki Syachrudin, *Moral Politik sebuah Refleksi* (Jakarta: LP3ES, 2006) h. 503-506.

[186] Nurcholish mengusung ide tentang perlunya kebebasan berpikir sehingga memunculkan pikiran-pikiran segar yang mempunyai daya pukul psikologis (*psychological striking force*) yang dapat merespons tuntutan-tuntutan segera, dari kondisi-kondisi masyarakat yang terus tumbuh, baik di bidang ekonomi, politik, maupun sosial. Dengan kata lain, umat Islam harus mampu mengambil inisiatif-inisiatif dalam pembangunan masyarakat yang bersifat duniawi. Dengan demikian, pintu ijtihad bagi Nurcholish adalah tetap terbuka, dan merupakan keharusan bagi umat untuk memahami agamanya. Bahkan menurut Nurcholish, jika benar-benar konsisten terhadap ajaran agamanya, seorang Muslim

Sekularisme dipahami dalam konteks sosiologis berarti suatu paham yang mendorong bahwa kehidupan bernegara dan ranah politik hendaknya didekati secara rasional dengan teori-teori politik modern, di mana agama berada pada tataran moral. Proses teknis politisnya melewati mekanisme demokrasi, kedaulatan di tangan rakyat, dan masalah-masalah social politik didekati dengan ilmu dan teknologi.

dakmampuan umat Islam, yang diwakili oleh para pemimpinnya, untuk membedakan antara nilai-nilai yang transendental dan yang temporal. Karenanya, Nurcholish menyarankan agar umat Islam membebaskan dirinya dari kecenderungan untuk menempatkan hal-hal yang semestinya duniawi sebagai duniawi, dan hal-hal yang semestinya ukhrawi sebagai ukhrawi (akhirat).

Dari sinilah kemudian muncul gagasan tentang "sekularisasi" yang merupakan respons terhadap fenomena sosial politik yang berkembang pada awal rezim Orde Baru, yang merupakan implementasi gagasan dan pemikiran Nurcholish terhadap Islam sebagai agama yang terbuka dan menganjurkan *idea of progress*. Nurcholish mengajak agar umat Islam senantiasa berani melakukan ijtihad, termasuk dalam merespons persoalan-persoalan Indonesia kontemporer. Nurcholish

---

harus terbuka terhadap ide-ide kemajuan (*idea of progress*) serta bersedia mendengarkan perkembangan ide-ide kemanusiaan dengan spektrum seluas mungkin, kemudian memilih di antaranya, yang menurut ukuran-ukuran objektif mengandung kebenaran (universal). Sehingga dengan mengoptimalkan rasio dan akal pikiran yang ada padanya, harus terlibat dalam upaya menemukan cara-cara yang terbaik bagi kehidupan kolektif manusia. *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, h. 489-492.

juga mengajak umat Islam agar tidak phobi terhadap fenomena modernisasi, yang di antara implikasinya adalah penerimaan atas sekularisasi.[187]

Dalam dunia pemikiran, gagasan sekularisasi merupakan bagian tak terpisahkan dari ijtihad Nurcholish. Pengertian sekularisasi dimaksudkannya sebagai suatu proses penduniawian, dalam pengertian meletakkan peranan utama pada ilmu pengetahuan. Maka pengertian pokok tentang sekularisasi yaitu pengakuan wewenang ilmu pengetahuan dan penerapan dalam membina kehidupan duniawi, dan ilmu pengetahuan itu sendiri terus berproses dan berkembang menuju kesempurnaannya.

Dalam pandangan Nurcholish, sekularisasi mempunyai kaitan erat dengan desakralisasi, karena keduanya mengandung unsur pembebasan. Sekularisasi berarti terlepasnya atau pembebasan dunia dari pengertian religius. Begitu pula desakralisasi dimaksudkan sebagai penghapusan atau pembebasan dari legitimasi sakral. Pemutlakan transendensi semata-mata kepada Tuhan sebenarnya harus melahirkan "desakralisasi" pandangan terhadap semua selain Tuhan; sebab sakralisasi kepada sesuatu selain Tuhan pada hakikatnya adalah syirik—yang merupakan lawan dari tauhid. Maka semua objek yang selama ini dianggap sakral tersebut merupakan objek yang harus didesakralisasikan.[188]

Dengan pembebasan berarti manusia mengarahkan hidupnya menuju keadaan asli (fitrah), selaras dengan eksisten-

---

[187] Ann Kull, *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund: Lund University, 2005).

[188] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 108-109.

sinya, serta membebaskan diri dari keinginan duniawi yang cenderung ke arah sekular. Islam tidak memberikan makna sakral kepada alam seisinya, terhadap langit, bumi, bintang, gunung, sungai, pohon, batu, lautan dan segala yang ada di alam. Islam melihat semua itu sebagai ciptaan Tuhan, sebagai ayat Tuhan yang tidak boleh disakralkan. Bahkan justru ayat-ayat atau tanda-tanda inilah yang harus diungkapkan, diselidiki, dan dimanfaatkan untuk kepentingan manusia. Kelebihan yang telah diberikan Tuhan berupa akal inilah yang harus digunakan untuk membongkar rahasia alam yang merupakan komponen fundamental dalam perkembangan ilmu pengetahuan.

Dengan uraiannya tentang sekularisasi itu, Nurcholish bermaksud *membedakan* bukan memisahkan persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi. Pembedaan ini diperlukan karena ia melihat umat Islam tidak bisa melihat dan memahami persoalan secara proporsional. Parameter yang digunakan untuk memberikan penilaian terhadap nilai-nilai yang "islami" sering kali dikaitkan dengan tradisi yang sudah dianggap mapan. Sehingga Islam disejajarkan dengan tradisi, dan menjadi islami disederajatkan dengan menjadi tradisionalis. Karena itu membela Islam sama dengan membela tradisi, sehingga sering muncul kesan bahwa kekuatan Islam adalah kekuatan tradisi yang bersifat reaksioner. Pandangan-pandangan para pemimpin Islam yang seperti ini menurut Nurcholish telah menyebabkan mereka kurang memberikan respons yang wajar terhadap perkembangan pemikiran yang ada di dunia saat ini.

Dengan maksud lebih memberikan penegasan kepada apa yang dimaksudkannya sebagai sekularisasi, Nurcholish sekali lagi mengatakan sekularisasi yang diidealisasikannya tidak

dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. "Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, serta melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Melalui definisi sekularisasi semacam ini, umat Islam akan terbiasa dengan sikap mental untuk selalu menguji kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun sejarah.

Menurut Nurcholish, sekularisasi bukanlah sekularisme dan bahkan tidak identik dengan sekularisme sebagai paham tertutup, dan merupakan ideologi tersendiri yang lepas dari agama. Sekularisme dalam konteks demikian bukan sebuah proses tetapi sebuah ideologi tertutup yang berfungsi sangat mirip sebagai agama.[189]

Gagasan sekularisasi yang dimaksud Nurcholish bukanlah sekularisme seperti yang dikenal di Barat (Eropa), tetapi sekularisasi sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang sudah mapan. Dalam uraiannya, Nurcholish secara terbuka mengemukakan bahwa ia sama sekali tidak bermaksud menerapkan sekularisme. Bahkan konsisten dengan pandangan yang telah ditulisnya dua tahun sebelumnya. Ia dengan tegas menolak sekularisme. Nurcholish menjelaskan:

> Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new religion.* Dalam hal ini yang dimaksud ialah setiap bentuk *liberating development*.

---

[189] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 218-219.

> Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal.[190]

Menurut Nurcholish, pendekatan dari segi bahasa akan banyak menolong menjelaskan makna suatu istilah. Tentang etimologi sekularisasi, dia berpendapat: "Kata-kata 'sekular' dan 'sekularisasi' berasal dari bahasa Barat (Inggris, Belanda dan lain-lain). Sedangkan asal kata-kata itu, sebenarnya, dari bahasa Latin, yaitu *saeculum* yang artinya zaman sekarang ini. Dan kata-kata *saeculum* itu sebenarnya adalah salah satu dari dua kata Latin yang berarti dunia. Kata lainnya ialah *mundus*. Tetapi, jika *saeculum* adalah kata waktu, maka *mundus* adalah kata ruang. Itulah sebabnya, dari segi bahasa pemakaian istilah sekular tidak mengandung keberatan apa pun. Malah, hal itu tidak saja benar secara istilah, melainkan juga secara kenyataan." Jadi, secara etimologis, menurut Nurcholish, tidak ada masalah menggunakan kata sekular untuk Islam, karena memang "manusia adalah makhluk sekular".

Lebih jauh Nurcholish menjelaskan tentang ini dengan menyatakan, pembedaan antara "sekularisasi" dan "sekularisme" semakin jelas jika dianalogikan dengan pembedaan antara rasionalisasi dan rasionalisme. Seorang Muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi pendukung rasionalisme. Rasionalisasi adalah suatu metode guna memperoleh pengertian dan penilaian yang tepat tentang suatu masalah dan pemecahannya. Ia menganjurkan setiap orang Muslim bersikap rasional dan melarang untuk tidak menjadi rasionalis. Sebab

---

[190] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 207.

rasionalis berarti mendukung rasionalisme, sedangkan rasionalisme menurut Nurcholish waktu itu merupakan suatu paham yang bertentangan dengan Islam. Rasionalisme mengingkari keberadaan wahyu sebagai media untuk mengetahui kebenaran, dan hanya mengakui wahyu semata. Dengan demikian rasionalisasi mempunyai arti terbuka karena merupakan suatu proses, sedangkan rasionalisme mempunyai arti tertutup lantaran suatu paham ideologi.[191]

Paham sekularisme, muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat.Tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab kalau suatu agama memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan. Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan.

Aspek sentral dari sekularisasi, yaitu bahwa sekularisasi merupakan suatu proses, dalam pengertian mengalami perubahan dan penambahan yang lebih besar terhadap arah proses atau tujuan proses tersebut. Dalam hal ini karena pengertian sekular mengacu pada pengertian duniawi, maka pengertian sekularisasi sering diartikan proses penduniawian. Dengan proses penduniawian untuk menyelaraskannya dengan perkembangan zaman, proses ini tidak luput dari ancaman degradasi nilai-nilai yang ada, terutama yang menjadi korban adalah nilai agama. Pengertian sekularisasi lebih mengacu pada pengikisan nilai-nilai agama dari pribadi-pribadi manusianya. Dengan demikian orang tersebut kemudian lebih me-

[191] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 219.

ngesampingkan urusan agama dari urusan duniawi. Urusan agama menjadi urusan pribadi yang harus dipisahkan dari urusan kenegaraan, dari panggung politik, sosial, ekonomi, budaya, pendidikan, dan segala macam urusan duniawi.

Selanjutnya, Nurcholish menyatakan bahwa sekularisasi yang diidealisasikannya untuk lebih memanfaatkan misi duniawi manusia bukannya tanpa dasar. Menurutnya, ajaran al-Qur'an yang berintikan pada posisi manusia sebagai hamba Allah dan wakil Allah di muka bumi merupakan dasar doktrinal Islam tentang sekularisasi. Dengan kata lain, Nurcholish tampaknya memahami proses sekularisasi sebagai "pembumian" ajaran-ajaran Islam sebagai yang inheren dengan misi kekhalifahan manusia. Di dalam al-Qur'an terdapat sejumlah ayat-ayat yang menegaskan posisi manusia sebagai hamba dan wakil Allah di muka bumi. Menurutnya, sikap seperti ini adalah konsekuensi logis dari konsepsi tauhid Islam, yang intinya pemutlakan transendensi semata-mata hanya kepada Tuhan.[192]

Sayangnya dalam pengamatan Nurcholish saat ini justru tidak muncul pikiran-pikiran yang segar dari kalangan umat Islam. Karena tiadanya lembaga yang dapat berpikir bebas dan memusatkan perhatiannya pada tuntutan-tuntutan sejarah dari masyarakat serta dinamika perkembangan ekonomi, politik dan sosial, sehingga umat Islam kehilangan—apa yang di atas sudah disebut—*psycologycal striking force*. Kondisi ini membawa implikasi umat Islam seakan-akan kehilangan kreativitas, bersikap defensif serta apologetik dalam merespons ide-ide besar yang "mendunia" (global, istilah sekarang)

---

[192] Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam,* h. 130.

semacam demokrasi, keadilan sosial, sosialisme, dan sebagainya. Akibatnya, "inisiatif selalu direbut oleh pihak lain dan posisi strategis di bidang pemikiran serta ide berada di tangan mereka, sementara umat Islam di-*exclude*-kan."[193]

Namun belakangan, gerakan pembaruan Islam yang dimotori Nurcholish pada tahun 1970-an secara tidak langsung telah memperkuat proses sekularisasi ini dengan mendukung keharusan Islam untuk melucuti klaim-klaim politiknya agar bisa memusatkan dirinya pada imperatif-imperatif etik dan spiritual. Diktum Nurcholish yang amat terkenal, "*Islam, Yes; Partai Islam, No*", serta pernyataan Abdurrahman Wahid kemudian hari setelah Nurcholish, bahwa "*Islam bukanlah ideologi politik*" merupakan kulminasi dari proyek—meminjam istilah Yudi Latif—"*Polity-Separation Secularization*" di Indonesia. Proses sekularisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish di era tahun 70-an tersebut pada akhirnya telah menemukan resonansinya di kalangan intelektual Islam Progresif generasi baru dewasa ini.

Sebagai seorang pembaru Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran neo-Modernis, pemikiran Nurcholish secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Charles Kurzman disebut "Islam Liberal"[194] yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima

[193] Pembahasan soal ini, *lihat*, M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Musim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995) h. 50-53.

[194] Charles Kurzman, *Liberal Islam*, Juga Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid As Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 4 (1), 1997, h. 29-82.

modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk "meluruskan" modernitas Barat; Membuka peluang bagi bentuk tertentu "otonomi duniawi" dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif-pluralis. Sebagaimana yang dikatakan Rahman,[195] bahwa karakteristik nyata dari tantangan modernitas, salah satunya yang paling menonjol adalah sekularisme. Islam Liberal sesungguhnya berkaitan dengan isu utama sekularisme, yang pengertiannya terus berkembang.[196]

Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur Rahman, Nurcholish menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa

---

[195] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), h. 187.

[196] *Lihat*, Arskal Salim dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 53-81. Dalam kaitan dengan pengembangan gagasan sekularisme ini, pertanyaan seperti, "Apakah Indonesia akan lebih condong untuk menganut ide negara Islam?" menjadi pertanyaan penting, yang terus perlu diamati perkembangan sosial politiknya. Kalangan Islam Liberal—atau istilah lain yang dipakai dalam tulisan ini, Islam Progresif—sangat menyadari bahwa kecenderungan Indonesia condong ke negara Islam bukanlah hal yang mustahil, karena isu negara Islam—seperti dikemukakan di atas—mengalami proses kontestasi di dalam perdebatan sistem politik Islam, di dalam internal kalangan umat Islam itu sendiri. Namun di atas segalanya, melihat kecenderungan yang ada saat ini, di mana hampir semua aspirasi penerapan syariat Islam secara formal tidak mendapat umpan balik secara positif, maka transformasi Indonesia menjadi negara Islam, menurut mereka agaknya masih "jauh panggang dari api", *ibid*, h. 80.

depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, khususnya terhadap isu-isu sosial-politik-keagamaan, seperti sekularisasi, *Islam Yes, Partai Islam No*, adalah bagian dari ijtihad intelektual Nurcholish dalam masa yang cukup panjang, walaupun gagasan-gagasan itu di awal-awal kemunculannya telah mengundang perdebatan, baik yang pro maupun kontra. Namun belakangan, gagasan-gagasan tersebut menemukan bentuknya yang paling terang dan mendapat apresiasi di kalangan luas kalangan intelektual. Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dimotori intelektual muda progresif NU adalah bentuk nyata dari kelanjutan pemikiran Nurcholish.[197]

Respons terhadap Nurcholish Madjid

Gagasan sekularisasi dan sekularisme di Indonesia sulit dilepaskan dari nama Nurcholish Madjid, yang pada tanggal 3 Januari 1970 meluncurkan gagasannya dalam diskusi yang diadakan oleh HMI, PII, GPI, dan Persami, di Menteng Raya 58. Ketika itu, Nurcholish meluncurkan makalah berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat"—yang berisi gagasan tentang sekularisasi dan liberalisasi Islam. 22 tahun kemudian, gagasan itu diperkuat lagi dengan pidatonya di Taman Ismail Marzuki (TIM) Jakarta, pada 21 Oktober 1992, yang diberi judul "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia"—yang berisi dasar-dasar pluralisme Islam.[198] Dua paper ini telah memapankan diskursus

[197] Fatwa MUI merupakan kritik terhadap perkembangan pemikiran JIL.

[198] M. Dawam Rahardjo, "Sekularisme dan Sekularisasi", *Media Indonesia*.

Landasan demokrasi sendiri adalah sekularisme, negara yang demokrasi adalah negara yang sekular. Tidak mungkin demokrasi tumbuh dalam platform negara yang berbentuk agama atau ideologi tertentu yang anti-demokrasi.

sekularisasi (sekularisme), liberalisasi (liberalisme), dan pluralisme di Indonesia, sampai keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada 2005.

Kontroversi ide-ide Nurcholish menimbulkan polemik besar yang cukup berkepanjangan di kalangan intelektual Muslim dan para penggagas pembaruan Islam di Indonesia. Pemicunya adalah kontroversi semantik yang digunakan Nurcholish sekitar rasionalisasi, sekularisasi dan desakralisasi. Tesis Nurcholish adalah bahwa umat Islam perlu dibebaskan dari sakralitas semu dan ideologi-ideologi keagamaan yang membelenggu potensi intelektualnya sehingga menjadi "tembok-tembok tebal dan tinggi" penahan laju atau penghambat kemajuan peradabannya.[199]

[199] Keprihatinan Nurcholish ini dikembangkan lebih lanjut oleh M. Dawam Rahardjo—sekaligus mengkritik kecenderungan konservatif MUI dan umat Islam—dalam "Pidato Kebudayaan" di Universitas Paramadina, Jakarta, 30 Desember 2006. Dalam pidato ini Dawam mengatakan, "Pemikiran Nurcholish Madjid mengenai peradaban Islam sebenarnya masih berorientasi ke belakang, yaitu ke abad pertengahan, pada masa kejayaan Islam, bahkan kadang-kadang ke zaman Nabi dan generasi salafiyah. Gus Dur sudah menghadapkan mukanya ke depan. Demikian pula kelompok muda Islam liberal Ulil Abshar. Cirinya adalah penegasan terhadap sekularisme dan lebih jauh ke pluralisme. Hanya saja Gus Dur lebih mengarah kepada gagasan kebangsaan, sedangkan Nurcholish Madjid kepada Islam yang universal. Generasi muda liberal tampaknya sudah melangkah ke arah era post-Nurcholish Madjid. Adalah tugas generasi muda liberal untuk mengintegrasikan kecenderungan Nurcholish Madjid, tetapi dengan titik-tolak yang lebih

Pokok-pokok pandangan Nurcholish dalam makalah yang ditulis tahun 1970 itu adalah perlunya cara pemahaman terhadap ajaran agama Islam yang lebih maju dengan jalan tidak terjebak dalam tradisionalisme, yakni dengan konsep sekularisasi yang menurut penjelasannya bukan mengarah ke sekularisme; serta perlunya kebebasan berpikir, *idea of progress* dan sikap terbuka. Dalam pikiran Nurcholish, umat Islam sekarang ini tidak lagi mampu membedakan mana yang benar-benar disebut agama dan mana yang hanya sekadar pemahaman dan pendapat seorang ulama. Untuk itu, umat perlu melakukan profanisasi masalah-masalah duniawi, yang pendekatannya membutuhkan sikap objektif-rasional dari masalah-masalah iman, akidah dan ibadah yang bersifat spiritual-ruhaniah.

Nurcholish mengharapkan umat Islam bisa "diliberalkan" dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagamaan yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan penjaga iman dan akidah, dan keberagamaan yang serba formalistik-normatif.[200] Berangkat dari itu Nurcholish

---

ke arah kebangsaan, didasarkan pada kritik terhadap peradaban Islam dunia". *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Krisis Peradaban Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 42.

[200] Pandangan ini disampaikan dalam tiga paper pembaruan Islamnya pada tahun 1970-1973, yang kemudian dimuat sebagai buku dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008 cetakan baru).

pada pemikirannya tahun 1992 menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-hanafiyah al-samhah,* egaliter, pluralistik dan demokratis.[201]

Polemik terhadap pemikiran Nurcholish di kalangan intelektual Muslim telah memunculkan dua kelompok dikotomis, yaitu yang menolak keras dan yang mendukungnya. Kelompok *pertama* sering disebut kelompok *konservatif*, suatu kelompok yang menentang keras sekularisasi yang dianggap identik dengan sekularisme. Di kalangan kelompok konservatif, ide tersebut mendapat respons negatif. Mereka menanggapi wacana tersebut dengan kekhawatiran akan terjadi sekularisme seperti di Turki, terjadinya bid'ah-bid'ah di dalam syariat dan akidah, ijtihad yang membabi-buta, dan penafsiran bebas akan hukum-hukum Islam yang dikhawatirkan bisa menyebabkan pragmatisme di dalam masyarakat.

Kelompok *kedua* disebut kelompok *reformis*, yang mengatakan bahwa sekularisasi diartikan sebagai upaya pembebasan masyarakat dari kehidupan magis dan takhayul dengan melakukan desakralisasi alam.

Pandangan Nurcholish tersebut ternyata banyak disalahpahami, bahkan teman-teman dekatnya sendiri seperti Buya Ismail Matereum, Sulastomo, Endang Saefuddin Ansori dan M. Amien Rais. Yang lebih marah adalah kalangan Masyumi, karena mereka merasa "digunting dalam lipatan" ketika Nurcholish menyerukan penghentian wacana publik negara Islam. Sebaliknya, dia masih menganjurkan agar organisasi-organisasi Islam melakukan sosialisasi wacana mengenai keadilan sosial sebagai perwujudan

---

[201] *Lihat*, paper Nurcholish Madjid, "Pesan Keagamaan untuk Generasi Muda". Paper ini disampaikan pada 1992, dan selanjutnya menimbulkan kontroversi nasional mengenai pluralisme sepanjang 1993.

dari Pancasila. Yang paling keras kritik terhadap Nurcholish adalah seniornya sendiri, yaitu M. Natsir dan M. Rasjidi. Rasjidi serius menulis buku yang berisi penolakan mentah-mentah gagasan Nurcholish tentang sekularisasi. Penolakannya itu sangat mendasar karena pimpinan Muhammadiyah tersebut menilai bahwa sekularisme akan melenyapkan peranan agama sebagaimana yang telah terjadi di negara-negara lain. Bagi Rasjidi, Nurcholish telah menjelaskan kembali bahwa yang dimaksud dengan sekularisme adalah sekularisasi sebagaimana yang dikemukakan oleh teolog Kristen Harvey Cox. Rasjidi menolak konsep sekularisasi karena menurut pendapatnya pada ujung-ujungnya sekularisasi akan menghasilkan sekularisme.[202] Dari sisi ini, kelak M. Dawam Rahardjo—dan banyak pemikir Islam Progresif seperti akan diuraikan di bawah—menyadari bahwa perjuangan untuk sekularisasi, tidak ada bedanya dengan sekularisme. Dan—ini poin yang paling penting, dan baru—bahwa sekularisme tidak harus berarti *decline of religion*.[203]

Secara umum pandangan Rasjidi tentang sekularisasi merupakan tanggapan bahkan kecaman yang paling ekstrem kepada pemikiran sekularisasi Nurcholish. Menurut Rasjidi, belum ada dalam sejarah bahwa istilah sekularisme atau sekularisasi tidak mengandung prinsip pemisahan antara persoalan dunia dengan agama. Sekularisasi, menurut Rasjidi, bisa membawa pengaruh merugikan bagi Islam dan umatnya. Karena itu, keduanya (sekularisasi dan sekularisme) harus dihilangkan.[204]

---

[202] Ahmad A. Sofyan, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam* (Yogyakarta; Titian Ilahi Press, 2003), h. 100.

[203] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

[204] HM. Rasjidi, *Koreksi terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta; Bulan Bintang, 1977). *Lihat* juga, Nurcholish

Rasjidi yang memang sudah lama bergelut dalam kehidupan ilmiah, dan seorang profesor filsafat, menyindir Nurcholish muda dengan kata-katanya yang tajam:

> Walaupun saya sendiri paham bahasa Inggris sudah hampir semenjak 40 tahun yang lalu dan pernah mengajar dalam suatu Universitas dengan bahasa Inggris, namun saya tidak berani memaksakan suatu istilah yang sudah menjadi umum dalam dunia ilmu pengetahuan. Bagi Nurcholish sekularisasi artinya menganggap dunia ini arena kegiatan manusia, tidak ada yang tabu, tidak ada yang sakral. Paham ini adalah paham yang salah dan

---

Madjid, Sekitar Usaha Membangkitkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia, dalam, Endang Basri Ananda (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), h. 217-218. Dalam buku ini Nurcholish menjelaskan di bagian catatan kaki, bahwa "penggunaan kata-kata 'sekularisasi' dalam sosiologi mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan dari sikap penyucian yang tidak pada tempatnya. Karena itu ia mengandung makna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari objek-objek yang semestinya tidak tabu dan tidak sakral. Jika diproyeksikan kepada situasi modern Islam sekarang, maka 'sekularisasi'-nya Robert N. Bellah itu akan mengambil bentuk pemberantasan bid'ah, khurafat dan praktik-praktik syirik lainnya, yang kesemuanya itu berlangsung di bawah semboyan kembali kepada kitab dan sunnah dalam usaha memurnikan agama. Maka saya pernah mengajukan argumen bahwa sekularisasi serupa itu adalah konsekuensi dari tauhid.....tapi meskipun pengertian sosiologis sekularisasi itu sudah cukup banyak digunakan para ahli ilmu-ilmu sosial, namun harus diakui masih tetap terdapat kontroversi seputar istilah itu ... karena sedemikian kontoversialnya istilah 'sekular', 'sekularisasi' dan 'sekularisme' itu, maka adalah bijaksana untuk tidak menggunakan istilah-istilah tersebut dan lebih baik menggantinya dengan istilah-istilah teknis lain yang lebih tepat dan netral."

> akan menyebabkan akibat-akibat yang sangat besar dan tidak kita harapkan.

Rasjidi menyimpulkan pemikiran Nurcholish muda ketika itu sebagai pemikiran yang belum matang, mentah, serta tidak memenuhi syarat sebagai pembaruan dalam Islam. Bukan hanya itu, bahkan pemikiran-pemikirannya sangat berbahaya dan harus diwaspadai.

Dalam suatu acara yang diselenggarakan Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) di tahun 1972, Nurcholish menggunakan kesempatan ini untuk sedikit-banyak mengurangi kesalahpahaman atas ide-ide yang ditawarkan pada pidato sebelumnya. Maka ia menjelaskan kembali ide-idenya, antara lain melalui uraiannya mengenai prinsip iman dan amal salih, di mana ia menjelaskan bahwa dimensi kehidupan duniawi yang material adalah ilmu, sedangkan dimensi kehidupan ukhrawi adalah iman, yang pendekatannya harus dibedakan karena perbedaan-perbedaan dimensional tersebut. Ia mengakui adanya kekasaran dalam ceramah-ceramahnya saat itu, dan menyebutnya sebagai "sebuah kesalahan besar yang bersifat taktis", tetapi ia tidak memungkiri ide-ide yang telah diungkapkannya tersebut.[205]

Sekularisme merupakan suatu ideologi yang berkembang sebagai akibat dari sekularisasi. Sebagai suatu proses, yaitu lepasnya simbol-simbol religius dari praktik-praktik dan institusi-institusi politik, sekularisasi mengacu pada sebuah proses sosiologis yang berkaitan dengan modernisasi.

Selain Rasjidi, Muhammad Naquib al-Attas—Guru Besar dari ISTAC, Universitas Islam Antarbangsa (UIA), Kuala

[205] Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaruan*.., h. 484.

Lumpur, Malaysia, yang menulis buku *Islam and Secularism*, mengkaji masalah sekularisasi secara holistik, dalam arti ingin menjembatani pemikir Barat dan Muslim. Menurutnya, Islam tidak sama dengan Kristen. Karenanya, sekularisasi yang terjadi pada masyarakat Kristen Barat berbeda dengan yang terjadi pada masyarakat Muslim. Mengawali pendapatnya tentang sekularisasi, al-Attas membedakan antara pengertian sekular yang mempunyai konotasi ruang dan waktu, yaitu menunjuk pada pengertian masa kini atau dunia kini. Selanjutnya, sekularisasi didefinisikan sebagai pembebasan manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya dunia dari pengertian religius (dalam istilah Weber), pembebasan alam dari agama. Sekularisme menunjuk pada suatu ideologi.[206]

Selanjutnya, menurut al-Attas, Islam menolak penerapan apa pun mengenai konsep-konsep sekular, sekularisasi maupun sekularisme, semua konsep itu bukan milik Islam dan berlawanan dengannya dalam segala hal. Dengan kata lain, Islam menolak secara total manifestasi dan arti sekularisasi baik eksplisit maupun implisit, sebab sekularisasi bagaikan racun yang bersifat mematikan terhadap keyakinan yang benar (iman). Dimensi terpenting dari sekularisasi, sebagaimana pendapat Harvey Cox, adalah desakralisasi atau penidak-keramatan alam. Dimensi inilah yang tidak diterima oleh kalangan Kristen Barat. Sedangkan Islam menerima pengertian tersebut dalam arti mencampakkan segala macam takhayul, kepercayaan animistis, magis serta tuhan-tuhan palsu dari alam. Pengertian Islam tentang kekeramatan alam ini adalah pengertian wajar tanpa mendatangkan sekularisasi bersamanya.

---

[206] Naquib Al-Attas, *op.cit.,* h. 18-19.

Sekularisasi dalam Islam menurut Nurcholish sesungguhnya tidak sampai ke tahap di mana umat Islam merasa tidak lagi terikat pada ajaran dasar, tetapi hanya pada ajaran hasil ijtihad ulama. Anjuran Nurcholish tentang perlunya "sekularisasi" sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan, rupanya menjadi dasar kontroversi yang meluas. Nurcholish kemudian dituduh telah berubah paham menjadi seorang sekularis. Bahkan, M. Kamal Hassan—seorang intelektual Malaysia terkemuka—telah mencap sebagai seorang "modernis sekular." Tampaknya, Hassan dan orang-orang yang sepaham di Indonesia tidak mau tahu bahwa Nurcholish menolak paham sekularisme, hanya karena ia menganjurkan sekularisasi dalam pengertian khusus. Namun Nurcholish lebih memilih berpegang pada ide daripada opini publik. Memilih rasionalisasi alur pemikiran daripada pemberhalaan dogmatis.

Di dalam naskah pidatonya—seperti sudah dikatakan di atas—Nurcholish memaparkan pengertian "sekularisasi" yang dimaksud tidaklah sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Dengan demikian kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral ataupun sejarah, harusnya menjadi sifat kaum Muslim.

Jelas ini menggambarkan sosok Nurcholish yang tidak bermaksud menerima paham sekularisme yang berkembang

dalam ilmu-ilmu sosial Barat, bahkan secara tegas ia menolaknya. Sebab, dalam tradisi ilmu-ilmu sosial Barat tumbuh suatu pengertian yang "keras" tentang sekularisasi yaitu tersingkirnya agama dari kehidupan publik. Agama hanya menjadi urusan pribadi masing-masing orang; ia tidak punya pesan sosial yang berarti. Melihat perdebatan yang sangat meluas dari pikiran-pikiran Nurcholish baik pada 1970-an maupun 1990-an sampai sekarang, Yudi Latif menyebut Nurcholish sebagai "*empire of mind*".[207] Melalui pikiran Nurcholish ini telah terjadi transformasi besar dalam pemikiran dan praksis keislaman dan keindonesiaan, melampaui zamannya.[208]

Sekarang ini pemikiran sekularisme pasca Fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, telah ditinjau kembali dan diperdalam. Apa yang disebutnya sebagai pemikiran yang lebih komprehensif tentang "agama dan negara" pun telah tersusun lebih tajam dan jernih lewat banyak sekali studi, dan telah memunculkan apa yang sering disebut se-

---

[207] Yudi Latif, "Cak Nur, Kekuatan Satu Visi", *Republika,* 30 Agustus 2005.

[208] Hal ini diakui oleh Robert W. Hefner, seorang ahli Islam di Indonesia kontemporer. Menurutnya sekularisme tidak membuat Islam anti-modernitas. Sekularisme yang dialami masyarakat Barat, seperti digambarkan oleh para teoretisi sekularisme selama ini, tidak berlaku bagi masyarakat Islam. Setidaknya teori sekularisme yang "keras" harus direvisi ketika dihadapkan dengan kenyataan yang berkembang dalam masyarakat Islam. Sekularisme dalam Islam bukan berarti menolak peran agama di ruang publik. Agama dapat berperan sebagai sumber nilai bagi masyarakat. *Lihat*, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, 1995, h. 21-45.

bagai "Gerakan Islam Kultural" yang akan dibicarakan di bawah ini.

Sekularisme di Indonesia Kini

Menurut Nurcholish semua tujuan sosial politik manusia memang harus kembali kepada naturnya, yaitu fitrah manusia yang suci (*h̲anîf*). Dari sini Nurcholish membangun dasar teologis mengenai Islam sebagai agama kemanusiaan yang nantinya akan mendasari gagasan-gagasan politik Islamnya. Kenyataan-kenyataan tersebut juga berimbas terhadap gagasan-gagasannya sekitar persesuaian antara idealitas agama dan realitas politik. Dalam konstelasi pemikiran mengenai relasi Islam dan negara, disadari oleh Nurcholish bahwa tidak mudah menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dalam realitas politik. Apabila kenyataan itu dibentangkan dari masa-masa awal sejarah politik (yang khas Islam) akan terdapat begitu banyak pemikiran yang menimbulkan pernyataan-pernyataan dan polemik yang pada garis besarnya berkisar pada wajib tidaknya umat Islam mendirikan negara, bagaimana susunan dan bentuk negara, siapa yang berhak menduduki jabatan kepala negara, bagaimana posisi syariat dalam kaitannya dengan mekanisme pemerintahan dan lain sebagainya.[209] Bahkan pada zaman modern ini timbul perso-

[209] Misalnya dalam sejarah awal Islam sangat jelas tidak adanya keseragaman dalam pemilihan pemimpin negara. Ini membuktikan bahwa tidak ada suatu hal yang baku dalam apa yang disebut "Negara Islam". Tinjauan sejarah atas isu ini, *lihat* Sirojuddin Aly, "Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 109-126.

alan yang menyangkut apakah agama harus bersatu dengan negara, atau apakah Islam memerintahkan umatnya untuk membentuk dan mendirikan "negara Islam" atau tidak.[210]

Ditinjau dari segi proses sejarah dan perkembangan pemikiran, timbulnya gagasan "Negara Islam" itu adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. Setidaknya, menurut Nurcholish, sikap apologetis tersebut dapat ditinjau dari dua segi:

Sekularisme adalah suatu usaha konsepsional dalam menjelaskan dan memberi uraian sistematis terhadap proses sekularisasi. Sekularisasi, sebagai proses natural dan sosiologis dalam masyarakat, harus dijelaskan asal-usulnya, kecenderungan perkembangannya, dan sifat-sifatnya.Cakupan penjelasan itulah yang kemudian masuk ke dalam uraian sekularisme.

Pertama, kemunculannya adalah apologi terhadap ideologi-ideologi Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. Invasi kultural berupa ideologi-ideologi tersebut direspons dalam apresiasi yang bersifat ideologi politis yang melahirkan pandangan dan berujung pada perjuangan Islam politik yang mencita-citakan terbentuknya "negara Islam", sebagaimana terdapat negara demokrasi, negara sosialis, negara komunis, dan lain sebagainya.

Kedua, pandangan legalisme yang ada sekarang merupakan kelanjutan fikihisme yang begitu dominan di kalangan umat Islam—yang dibuat untuk memenuhi kebutuhan sistem hukum yang mengatur pemerintahan dan negara pada masa lalu. Pemahaman yamg demikian masih kuat mengiringi wa-

[210] Nurcholish Madjid, "Harun Nasution: Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan", dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam* (Jakarta : LSAF, 1989), h. 219.

cana politik Islam modern yang mengasumsikan bahwa untuk menegakkan sebuah syariat maka haruslah dimulai dari negara sebagai elemen kekuasaan yang akan mampu mengatur dan menegakkannya. Padahal, menurut Nurcholish, fikih itu telah kehilangan relevansinya untuk kehidupan zaman sekarang. Sedangkan perombakan secara total sehingga sesuai dengan pola kehidupan modern dari segala aspeknya sudah tidak lagi menjadi kompetensi dan kepentingan umat Islam saja, melainkan juga orang-orang lain. Dengan demikian, hasilnya tidak perlu hanya merupakan hukum Islam, melainkan hukum yang meliputi semua orang, untuk mengatur kehidupan bersama.[211]

Dalam konteks ini, tampaknya Nurcholish sangat berobsesi untuk menjelaskan bahwa Islam yang hakiki bukan semata merupakan struktur atau susunan dan kumpulan hukum, yang tegak berdiri di atas formalisme negara dan pemerintahan. Tetapi Islam sebagai pengejawantahan tauhid, yang merupakan kekuatan spiritual yang mampu melahirkan jiwa yang *ẖanîf*, inklusif, demokratis serta menghargai pluralisme masyarakat.

Lebih jauh Nurcholish melihat bahwa tindakan yang lebih prinsipil dari konsepsi tentang negara Islam tersebut adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Bagi Nurcholish, negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain yang dimensinya adalah spiritual dan pribadi. Antara agama dan negara memang tidak bisa dipisahkan, namun antara keduanya itu tetap harus dibedakan dalam dimensi dan cara pendekatannya.

---

[211] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan*, 2008, h. 255.

Karenanya, intelektual Islam Progresif—yang akan meneruskan pikiran-pikiran Nurcholish—konsisten dengan pandangan bahwa sekularisasi adalah keharusan bagi setiap umat beragama ini, lebih khusus umat Islam, berupa pengejawantahan tesis "menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Gagasan tersebut dikembangkan dalam kehidupan politik dengan semboyan Nurcholish yang terkenal, *"Islam, Yes; Partai Islam, No"*. Ide ini kemudian dikembangkan lagi berdasarkan inspirasi penolakan John Naisbitt dan Patricia Aburdene terhadap agama, yang berkata *"Spirituality, Yes; Organized Religion, No"*. Nurcholish mengembangkan slogan *"Islam, Yes; Partai Islam, No"* menjadi (Islamic) *Spirituality, Yes; Organized Religion, Yes"* Dengan ini maka yang penting dalam kehidupan keberagamaan adalah substansi, yang semakin mendalam akan semakin spiritual—bukan formalisme, apalagi hanya formalisme syariat.

Usaha pencarian konsepsi negara dalam sejarah pemikiran politik Islam tentu mengandung maksud dan tujuan tertentu. Maksud dan tujuan itu dapat dilihat dari dua hal. *Pertama,* untuk menemukan idealitas Islam tentang negara dengan menekankan aspek teoretis dan formal, dimulai dengan pertanyaan konseptual "Bagaimana bentuk negara dalam Islam?", dan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam mempunyai konsep tertentu tentang negara. *Kedua,* untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara dengan memberikan penekanan pada aspek praksis dan substansial. Aspek kedua ini berusaha menjawab pertanyaan konseptual "Bagaimana isi negara menurut Islam?" Ini berto-

lak dari asumsi bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, akan tetapi menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa landasan etis dan moral.

Meskipun kedua maksud tersebut berbeda dalam pendekatan, namun keduanya mempunyai tujuan yang sama, yakni berusaha menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas politik atau negara.[212] Rekonsiliasi antara cita-cita agama dan realitas politik atau negara ini menjadi tugas utama pemikiran politik Islam. Karena seringkali idealitas agama dan realitas politik dalam sejarah Islam, menampilkan fenomena kesenjangan dan pertentangan. Fenomena ini paling tidak bersumber dari dua sebab, yaitu: *Pertama*, terdapat perbedaan konseptual antara "agama" dan "negara" yang menimbulkan kesulitan pemaduannya dalam praktik; dan *kedua*, terdapat penyimpangan praktik politik dari etika dan moralitas agama. Artinya, meskipun seluruh umat Islam mempunyai keyakinan yang sama, namun dalam hal implementasi etika dan moralitas agama itu dalam dimensi politik atau negara, berbeda secara diametral antara satu kelompok dengan kelompok lain. Kenyataan ini berimplikasi pula dalam hal pencarian solusi yang dapat ditawarkan dalam usaha menengahi kesenjangan hubungan antara agama dan negara, yang membawa kepada dua kelompok pemikiran—yang dalam buku ini disebut pemikiran Islam Radikal dan Islam Progresif.[213]

[212] Din Syamsuddin, *Etika Agama*, h. 41.

[213] Din Syamsuddin, *Etika Agama*, h. 42. Din Syamsuddin membagi tiga arus Islam dan politik, yaitu arus formalistik, substantivistik, dan fundamentalistik. *Lihat*, "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia" dalam *Studia Islamika*, Vol 2, No. 4, 1995, h. 47-68. Saya sejalan dengan perkembangan Islam Indonesia pasca reformasi membagi perkembangan pemikiran (diskursus) Islam

Gagasan-gagasan Nurcholish di atas, telah mampu menggoreskan pengaruh terhadap pemikiran generasi Islam Progresif setelahnya.[214] Nurcholish sendiri merasa telah melewati "masa-masa yang dibaluti kesalahpahaman dan kecurigaan dalam upaya menebarkan pikiran-pikirannya".[215] Hal tersebut dapat diartikan bahwa gagasannya kini relatif sudah banyak diterima oleh berbagai kalangan dibandingkan sebelumnya yang cenderung terbatas hanya pada kalangan "elit" baik dari segi intelektual-keagamaan maupun ekonomi.[216]

Meskipun perkembangan Islam dalam bidang politik kurang menggembirakan akibat serangkaian kebijakan yang di-

---

dan negara dalam dua arus, yaitu progresif dan radikal. Islam Progresif berakar pada pemikiran substantivistik, sedangkan Muslim Radikal, berakar pada pemikiran formalistik, dan fundamentalistik sekaligus dalam istilah Din tersebut.

[214] Pikiran seperti Nurcholish ini menjadi lebih ekspresif, dan mempunyai nuansa gerakan melalui pikiran-pikiran tentang agama dan negara Abdurrahman Wahid. Misalnya *lihat* Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999). Pikiran-pikiran Abdurrahman Wahid ini sempat diimplementasikan dalam masa yang pendek, 19 bulan menjadi Presiden Republik Indonesia (20 Oktober 1999-23 Juli 2001). Tentang ini *lihat*, Rumadi, "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 119-154.

[215] Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial-Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 333.

[216] Gagasan ini sering disebut "Neo-Modernisme". *Lihat*, Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3, 1995, h. 1-75.

lakukan oleh rezim Orde Baru, tetapi dalam dimensi ritual dan kemasyarakatan (Islam yang lebih formalis) mengalami perkembangan yang pesat. Ini dapat dilihat dengan semakin maraknya kehidupan keagamaan, seperti semakin meningkatnya orang pergi haji dari kalangan priyayi, banyaknya bangunan masjid, banyaknya kelompok studi Islam; sehingga akibat berkembangnya kegiatan keagamaan tersebut telah terjadi konvergensi di kalangan kaum santri dan kaum abangan, antara tradisionalis dan modernis.[217]

Reinterpretasi para intelektual Islam Progresif terhadap gagasan-gagasan Islam tentang politik dan kenegaraan telah membentuk citra Islam yang inklusif, ramah dan ilmiah di mata pemerintah. Ini mendorong terwujudnya suasana yang kondusif bagi terwujudnya hubungan yang ramah antara umat Islam dan pemerintah Orde Baru. Tidak berlebihan kiranya, jika dikatakan bahwa Orde Baru—disadari atau tidak—mempunyai andil yang besar dalam mengubah citra Islam dari yang "tradisional" menuju nilai-nilai keagamaan yang "modern". Yang paling menonjol adalah pembaruan bidang pendidikan yang disediakan pemerintah, yakni IAIN.[218]

Sekularisasi merupakan isu yang lebih lunak, yang menempatkan para penganut sekularisasi lebih moderat karena menghendaki perubahan sosial yang alamiah. Sedangkan sekularisme kerapkali dicapai melalui perubahan sosial yang radikal dan disponsori oleh pemerintah.

[217] Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes,* h. 85.

[218] Saiful Mujani, "Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru", dalam, *Kebebasan Cendekiawan: Releksi Kaum Muda* (Yogyakarta: Bentang, 1996), h. 163

Bagi generasi muda kelas menengah Islam yang terpelajar, pemikiran para intelektual Muslim yang popular dibaca secara luas, dan menggunakan pendekatan yang kontekstual telah memperkaya wawasan intelektual serta daya analisis terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan dalam perspektif Islam. Bagi kalangan terpelajar kelas menengah Islam, khususnya mereka yang mengisi lapisan birokrasi, pemikiran para intelektual Muslim itu telah membekali mereka secara mental dan intelektual untuk berpartisipasi dalam proses modernisasi dan pembangunan. Sedangkan bagi yang berada di luar birokrasi, pemikiran politik intelektual Muslim memberikan inspirasi bagi gerakan-gerakan dan aktivitas sosial-ekonomi untuk mengatasi persoalan umat yang konkrit, seperti kemiskinan, keterbelakangan, ketidakadilan dan sebagainya.

Dinamika dan interaksi sosial telah menyebabkan timbulnya proses silang budaya, di mana terjadi proses saling mengisi antarvarian, sehingga makin menghilangkan batas-batas kultural di antara mereka. Hal ini merupakan salah satu keberhasilan dari gerakan Islam modernis yang sejak berdirinya menyediakan berbagai lembaga pendidikan modern, yakni munculnya generasi baru Muslim yang berpendidikan modern, serta meniti jalan ke dalam pranata-pranata modern.

Gerakan transformasi pemikiran dan praktik politik Islam yang telah dimulai sejak tahun 1970-an sampai batas tertentu ternyata mampu meredakan ketegangan politik antara Islam dan negara.[219] Mereka percaya bahwa meskipun pergulatan-

[219] Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 75. Panggung politik Islam di Indonesia memberi contoh yang baik atas suatu “*uneasy synthesis*” atas masalah Islam dan negara. Bahtiar

nya mengambil bentuk-bentuk politik akar persoalannya bersifat teologis, dalam pengertian bahwa interpretasi terhadap Islam mempengaruhi dan membentuk pemikiran dan aktivisme politik masyarakat Muslim. Upaya-upaya tersebut dilakukan terutama melalui berbagai pernyataan ide dan aksi politik yang dipandang lebih sesuai dengan realitas keragaman sosio-kultural dan keagamaan di Indonesia.

Dalam kerangka seperti itu, transformasi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia, menurut Bahtiar Effendy, berkisar pada tiga wilayah penting.[220] *Pertama*, pembaruan teologis yang memfokuskan diri pada pencarian dasar-dasar teologi baru yang memungkinkan terciptanya sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara. Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid dan Munawir Sjazali merupakan tulang punggung aliran ini. *Kedua*, pembaruan politik/birokrasi, yang bertujuan untuk menjembatani hubungan antara kalangan Islam dan pemerintah sehingga kecurigaan politik dan ideologis dapat dikikis. Mintaredja,

---

Effendy menegaskan adanya tiga periode, yang *pertama*, 1945-1970, adalah periode *inimical*—yaitu bermusuhannya Islam dengan konstruksi negara, atau ideologi nasional. *Kedua*, 1970-1990-an, yaitu periode komplementer (istilah Abdurrahman Wahid) antara Islam dan negara. Dan *ketiga*, masa reformasi, 1998-sekarang, yaitu periode kompetitif, yang menimbulkan pergulatan antara kelompok Islam Progresif dan Islam Radikal, dalam menafsirkan masalah Islam dan negara. *Lihat*, Bachtiar Effendi, "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 155-160.

[220] *Lihat*, Bahtiar Effendy, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2, 1995.

Sulastomo, Akbar Tandjung, Bintoro Tjokroamidjojo, Mar'ie Muhammad, Sa'adillah Mursyid merupakan sebagian dari aktivis di jalur ini. *Ketiga*, aliran transformasi sosial-ekonomi dengan perhatian utama melakukan pemberdayaan sosial-ekonomi dan politik masyarakat bawah, baik yang ada di pedesaan maupun perkotaan. Harus diakui bahwa transformasi sosial-ekonomi di kalangan Islam sejak beberapa dasawarsa sebelumnya telah menghasilkan pembesaran dan penguatan kelas menengah sehingga menjadi faktor politik yang cukup signifikan. Sudjoko Prasodjo, M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Utomo Dananjaya dan Adi Sasono adalah pelopor gerakan ini.

Dari tiga bentuk pembaruan di atas, persoalan pertama, yakni kaitan antara agama dan politik merupakan bagian terpenting dari upaya melahirkan jalan keluar atas persoalan ketegangan antara Islam dan negara. Karenanya, mereka memandang bahwa hubungan antara Pancasila dan Islam haruslah dijernihkan lebih dahulu dalam diskursus publik, sebab erat kaitannya dengan masalah motivasi yang menggerakkan seseorang dalam proses perubahan sosial dan tanggung jawab keagamaan. Sehingga, atas jasa para intelektual Islam Progresif tersebut di atas, tidaklah heran jika seorang Indonesianis Robert W. Hefner mengatakan:

> Memang sejumlah pengamat menilai bahwa kemampuan mengontekstualkan pesan Islam di dunia modern adalah suatu fenomena yang terjadi dalam sejarah Muslim di berbagai belahan Dunia Islam. Para Muslim revivalis dan reformis benar-benar telah muncul di banyak negara. Meskipun demikian, ada semacam kekhasan tersendiri untuk model Indonesia. Ini bukan saja fakta

> bahwa Indonesia telah memunculkan para pemikir Muslim, tetapi juga ide-ide dan gagasan pemikiran yang mereka kembangkan mendapat perhatian hangat di dalam segmen masyarakat Indonesia yang luas. Hasilnya, sebagian ide dan gagasan pemikiran intelektual mereka diikuti oleh publik luas, bahkan dipakai sebagai peranti untuk meningkatkan dinamika intelektual masyarakat Muslim Indonesia.[221]

Apa pun alasannya, fakta membuktikan bahwa sepanjang dekade 1990-an hingga kini, di Indonesia telah terjadi sebuah kebangkitan Islam yang sangat progresif, dan begitu memiliki masa depan. Hal tersebut dimulai dan akibat sikap Soeharto yang mengabaikan kelompok-kelompok Islam untuk tidak terlibat langsung dalam partai politik dan proses demokrasi. Maka ketika Islam tidak terlibat dalam politik kepartaian Orde Baru, justru terbuka banyak peluang dalam jalur-jalur kultural. Hal ini di mata masyarakat dianggap sebagai perubahan bentuk dari bencana menjadi sebuah keberkahan, dan bukan karena usaha berdasarkan asas manfaat tetapi melalui upaya pemikiran ulang yang mendalam mengenai cara-cara terbaik bagi Islam mempengaruhi dan memandu masyarakat, di antaranya pemikiran mengenai bentuk sekularisme dalam masyarakat Islam di Indonesia.[222]

---

[221] Robert W. Hefner, *op.cit.*

[222] Gambaran komprehensif hubungan Islam dan Negara era Orde Baru dan perkembangannya hingga kini telah dipetakan dengan baik oleh Bachtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

DISKURSUS ANTI-SEKULARISME DAN KRITIK TERHADAPNYA

Dalam bagian ini akan diuraikan perkembangan diskursus dan gerakan yang ingin saya sebut sebagai "anti-sekularisme", khususnya melalui gagasan formalisasi syariah Islam. Diskursus "anti-sekularisme" berarti menolak pemisahan (bahkan pemisahan secara relatif) antara Islam dan negara. Mereka mengidealkan terwujudkan negara Islam, paling tidak dimulai dengan formalisasi syariat Islam. Mereka yang berjuang untuk anti-sekularisme, dengan sendirinya juga anti-pluralisme dan anti-liberalisme.[223] Akan diuraikan latar belakang gerakan ini, kemudian pemikiran mereka sampai akhir-akhir ini sebagai dukungan kepada Fatwa MUI, sekaligus *counter discourse* atas pemikiran sekularisme dari kelompok Islam Progresif.

Sejak runtuhnya rezim Orde Baru, dan memasuki Orde Reformasi, Indonesia memasuki masa kritis, tetapi sekaligus transisi menuju demokrasi. Dikatakan mengalami masa kritis bukan berarti tanpa alasan. Gegap gempita pro-kontra perubahan UUD 1945 adalah merupakan indikasi kuat adanya masa kritis dan transisi tersebut. Dua arus besar antara yang menginginkan perubahan secara radikal terhadap konstitusi, dan kelompok yang cenderung pada *political status quo* sama-sama berdiri berhadapan. Mereka yang menginginkan

---

[223] Buku mutakhir mengenai pemikiran anti-sekularisme yang sekaligus anti-liberalisme dan anti-pluralisme adalah H. M. Afif Hasan, *Fragmentasi Ortodoksi Islam: Membongkar Akar Sekularisme* (Malang: Pustaka Bayan, 2008). Dr. H. M. Afif Hasan adalah pengajar Sekolah Tinggi Ilmu Keislaman (STIK) An-Nuqaya, juga pengasuh Pondok Pesantren An-Nuqaya, Sumenep, Madura.

perubahan amandemen UUD 1945 yang dikenal dengan kelompok revivalis-radikal, dan mereka yang mempertahankannya yang dikenal dengan kelompok reformis-progresif.

Persoalan ini sebenarnya merupakan akumulasi dari persoalan lama, yakni polemik tentang Piagam Jakarta, di mana antara kelompok pro dan kontra saling berlomba untuk mempertahankan pendapatnya masing-masing mengenai bentuk negara yang diidealkan. Apakah berbentuk sekular atau teokratis. Itu artinya, persoalan relasi agama dan negara di Indonesia sebenarnya sudah setua Indonesia sendiri sebagaimana telah dibahas di atas. Sejak perdebatan konstituante di awal persiapan kemerdekaan, masalah ini meruncing dan tidak terselesaikan. Walaupun pada akhirnya, negara tidak memberlakukan sistem teokrasi dan juga tidak negara sekular. Jalan tengah yang disepakati adalah negara Pancasila. Istilah Kuntowijoyo, "Pancasila" merupakan "objektivikasi agama".[224]

Munculnya gelombang radikalisme pasca Orde Baru yang semakin menguat sekarang ini pun tidak bisa dilepaskan dari pengaruh keagamaan dan politik Timur Tengah ke Indonesia. Semenjak Islam masuk ke Nusantara, hubungan masyarakat Indonesia dengan Timur Tengah sangat kental. Dalam konteks keagamaan, pengetahuan, dan politik, transmisi ini dimungkinkan karena posisi Timur Tengah sebagai sentrum yang selalu menjadi rujukan umat Islam. Negara-negara yang memiliki kota-kota suci dan pusat ilmu pengetahuan selalu dikunjungi orang Indonesia, baik untuk berhaji, ziarah, maupun belajar. Dari aktivitas ini kemudian muncul berbagai bentuk jaringan, baik jaringan keulamaan, jaringan gerakan dakwah, maupun jaringan gerakan politik. Konteks politik di Indonesia

[224] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, h. 140

juga menjadi alasan lain kemunculan Islam Radikal. Radikalisme Islam di Indonesia mempunyai akar yang panjang.

Di Indonesia, sejarah munculnya radikalisme Islam dimulai dengan munculnya gerakan DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia). Gerakan DI/TII ini besar di tiga wilayah, Jawa Barat, Aceh dan Makassar (tempat yang kini menjadi pusat penerapan "syariat Islam"). Gerakan Darul Islam atau Negara Islam Indonesia awalnya hanya di Jawa Barat, dan baru kemudian gerilyawan Aceh dan Makassar ikut bergabung walaupun dengan alasan yang berbeda-beda. Gerakan mereka disatukan oleh keinginan untuk menjadikan syariat sebagai dasar negara Indonesia.[225]

Gerakan DI/TII muncul ketika gerilyawan di bawah pimpinan Kartosuwiryo menolak Perjanjian Renville dengan pemerintah Belanda. Gerakan ini melakukan perlawanan terhadap Pemerintah Indonesia yang menyetujui Perjanjian Renville tersebut. Gerakan ini dipimpin oleh Kartosuwiryo, mencita-citakan negara Islam, dan menjadikan syariat sebagai dasar hukum. Gerakan Darul Islam ini berhenti ketika semua pimpinan tertangkap atau terbunuh pada awal 1960-an.

Radikalisme Islam muncul kembali pada awal tahun 1970-an dan 1980-an, misalnya melalui kelompok seperti Komando Jihad. Kelompok ini menyatakan perang terhadap komunisme di Indonesia. Banyak dugaan bahwa kelompok ini "dimanfaatkan" intelejen pemerintah Indonesia saat itu untuk melawan komunisme. Di samping itu, gerakan-gerakan ini dijadikan legitimasi bagi pemerintah untuk melarang dan menindak tegas gerakan Islam garis keras di Indonesia, untuk memotong kait-

[225] Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 16-17.

an gerakan tersebut dengan partai politik yang menggunakan isu agama dalam kampanyenya. Usaha tersebut tampaknya berhasil, dan gerakan Islam Radikal menjadi stigma jelek untuk beberapa waktu.[226]

Sekularisme adalah satu sistem di mana secara kelembagaan dimungkinkan terjadi diferensiasi atau pembedaan-pembedaan di segala bidang. Jadi kalau wilayah agama adalah wilayah ritual dan makna hidup, maka agama seharusnya di wilayah itu saja. Inilah sekularisme liberal. Inti sekularisme yang liberal adalah demokrasi, dan inti dari demokrasi adalah tidak dimungkinkannya totalitarianisme, atau dominasi satu agama kepada semua agama.

Seperti sudah disinggung, bahwa tumbangnya rezim Orde Baru membuka pintu bagi mereka untuk memulai gerakan Islam Radikal secara lebih leluasa. Kalau sebelumnya mereka bergerak di bawah tanah, setelah era reformasi mereka lebih berani tampil ke permukaan secara terang-terangan. Kemunculan mereka dianggap mengkhawatirkan, bukan semata-mata karena perbedaan ideologis, tetapi lantaran sebagian di antara mereka menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan aspirasi mereka. Kekerasan di sini tak hanya dalam arti fisik, tetapi juga kekerasan wacana yang terekspresi melalui kecenderungan mereka yang dengan mudah mengeluarkan fatwa murtad, kafir, syirik, dan semacamnya bahkan kepada sesama Muslim. Tidak adanya *rule of the game* politik yang jelas di masa transisi membuat kelompok Islam Radikal ikut berupaya merebut momentum untuk mempengaruhi opini publik tentang kebenaran sikap mereka.[227]

---

[226] Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, h. 18.

[227] Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus A.F. (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society*: *Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 493.

Hal itu bisa dilihat pada era reformasi, gerakan Islam Radikal[228]—yaitu Islam garis keras—banyak bermunculan, seperti gerakan Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), dan lain-lain. Kemunculan mereka merupakan wujud dari respons psikologis yang tertunda *(delayed psychological response)* terhadap kekuasaan yang otoriter. Salah satu isu paling ekstrem yang diperjuangkan oleh kelompok ini adalah penerapan syariat Islam dan menentang segala bentuk sistem pemerintahan selain sistem pemerintahan Islam. Karenanya, tidak heran jika dalam aksi-aksinya mereka menyerukan gerakan anti-sekularisme.[229]

---

[228] Saya menggunakan istilah Islam Radikal untuk kelompok-kelompok yang secara ekstrem menentang gagasan sekularisme. Agenda mereka sangat jelas: Menegakkan negara Islam, atau paling tidak menerapkan syariat Islam. Penggunaan istilah, pengertian, dan agenda Islam Radikal dalam tulisan ini mengikuti penelitian PPIM tentang Islam Radikal di Indonesia pasca reformasi. *Lihat* Jamhari dan Jajang Jahrowi (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Rajawali Pers, 2004), khususnya Bab I Pendahuluan: Memahami Islam Radikal; dan Bab II Radikalisme Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Pemetaan, h. 1-46. Diskusi tentang perkembangan, jaringan, dan pengaruh Islam Radikal ini dalam politik Indonesia, *lihat* John T. Sidel, *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment* (Washington: East-West Center, 2007), h. 19-99.

[229] Seperti sudah dikemukakan sekilas di atas, gejala radikalisme di Dunia Islam bukan fenomena yang datang tiba-tiba. Ia lahir dalam situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang oleh pendukung gerakan Islam Radikal dianggap sangat memojokkan umat Islam. Secara politik umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil. Mereka merasa aspirasi mereka tidak terakomodasi dengan baik karena sistem politik yang dikembangkan adalah menurut mereka "sistem kafir" yang dengan sendirinya

Tahun 2007 Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) menggelar acara "Khilafah Internasional" demi tujuan untuk mendakwahkan berdirinya negara Islam. Ada keinginan dari kelompok ini untuk mengganti Pancasila sebagai dasar negara dengan syariat Islam. Acara ini, menurut Ismail Yusanto—Juru bicara HTI—sebagai pembelajaran umat Islam untuk konsekuen mendukung syariat Islam. "Syariat Islam" itulah kata kunci yang membuat HTI, MMI, dan FPI, atau sejumlah or-

---

lebih memihak kalangan nasionalis-sekular ketimbang umat Islam itu sendiri. Gerakan radikalisme Islam akhir-akhir ini merambah kepada masyarakat dengan begitu cepat, umumnya, banyak dipengaruhi oleh media-media kanan yang banyak bermunculan di masyarakat. Media seperti itu seringkali menghembuskan berita-berita yang sinis terhadap ajaran di luar kelompoknya. Kondisi itu diperkeruh pula oleh para khatib masjid yang seringkali mewartakan Islam bukan dengan wajah kedamaian, melainkan dengan kutukan, penyesatan, penghinaan terhadap kelompok-kelompok *non-mainstream*. Akibatnya sejumlah umat menjadi terpengaruh dan terprovokasi.

Munculnya gerakan radikalisme Islam, seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, dan Majelis Mujahidin Indonesia setelah sebelumnya KISDI adalah akibat dari pengaruh itu. Keberadaan mereka di era reformasi telah mengubah total potret gerakan Islam, setelah Islam Progresif menjadi mayoritas diskursif, Islam Radikal yang lebih legalistik-formalistik mulai menampakkan wajahnya. Orientasi mereka adalah tuntutan aspirasi Islam, seperti pemberlakuan syariat Islam yang dipandang sebagai solusi alternatif di tengah carut-marutnya politik sebagai akibat dari sistem demokrasi yang ditengarahi merupakan produk dari Barat. Oleh karena itu, demokrasi secara fundamental menurut mereka bertentangan dengan Islam. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna, dan mencakup segala macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya.

mas Islam lainnya yang muncul belakangan bersemangat menegakkan syariat Islam. HTI, MMI, dan FPI adalah organisasi Islam "pinggiran", untuk membedakannya dengan organisasi Islam "arus utama" (*mainstream*) seperti NU atau Muhammadiyah yang sudah mapan, yang mendukung Pancasila. Fenomena maraknya Islam Radikal yang menuntut berdirinya negara Islam ini dilihat oleh Azyumardi Azra sebagai "romantisme masa lalu dari sebagian kecil umat Islam".[230]

Wacana pemberlakuan syariat ini—sebagai bentuk anti-sekularisme—muncul sejalan dengan tumbuhnya ormas-ormas Islam, seperti telah disebut di atas dengan membawa agenda Islam yang biasa disebut sebagai "gerakan Islam Radikal" yang akan dibahas di bawah ini. Mereka (HTI, MMI, dan FPI) merupakan anggota MUI, dan sangat mempengaruhi munculnya berbagai fatwa MUI, khususnya fatwa yang berkaitan dengan masalah keagamaan, seperti fatwa haramnya sekularisme.

Majlis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan lembaga yang secara tegas mendukung sekaligus mengagendakan penerapan syariat Islam di Indonesia. Bagi MMI, negara Islam wajib ditegakkan karena memiliki peran sebagai institusi perantara untuk penegakan syariat Islam. Jadi, negara Islam menjadi satu prasyarat utama yang harus dipenuhi bagi tegaknya syariat Islam. Negara Islam menjadi satu kekuatan struktural sehingga sejumlah hukum Islam, seperti qisas dan rajam, bisa secara efektif dilaksanakan di masyarakat.

Lebih jauh MMI berargumen bahwa penegakan syariat merupakan bagian integral dari penegakan agama *(iqâmat al-dîn)* secara keseluruhan. Pelaksanaannya harus dilakukan

[230] *Koran Tempo*, 13 Agustus 2007.

secara komprehensif *(kâffah)*. MMI mengemukakan tiga alasan: *Pertama*, Islam adalah agama yang mengatur dunia dan akhirat *(dîn wa dawlah)*. *Kedua*, sejarah umat Islam memperlihatkan bahwa pemerintahan Islam sejak Nabi saw, masa empat khalifah, hingga Dinasti Usmaniyah menjunjung tinggi penegakan syariat Islam secara menyeluruh. *Ketiga*, pengaruh globalisasi yang menawarkan pemikiran dan budaya sekular telah mengancam keberadaan dan kesucian sejarah Islam di kalangan umat Islam sendiri. Maka, menurut MMI kembali kepada supremasi syariat menjadi kewajiban yang harus dipenuhi oleh seluruh umat Islam.

Sementara itu Front Pembela Islam (FPI), meski mengusung tema pemberlakuan syariat Islam dan menekankan perlunya peran negara tentang tujuan tersebut, organisasi ini menempuh cara berbeda. Organisasi ini lebih memilih tindakan konkret berupa aksi frontal dan terang-terangan menegakkan *amar ma'rûf nahî munkar*, melawan dan memerangi kebatilan baik dalam keadaan senang maupun susah. Dalam rangka mewujudkan misi tersebut, salah satu langkah konkret yang dilakukan FPI adalah menyosialisasikan gerakan anti-maksiat di tengah masyarakat secara nasional.

Menurut Habib Rizieq, Ketua Front Pembela Islam, peranan syariat sangat penting untuk menopang akidah, karena Nabi tak pernah meninggalkan syariat sejak dari awal beliau menjadi Rasul. Karena itu hubungan antara akidah dan syariat bersifat imperatif-integratif dan tidak bisa dipisahkan secara diametral. Islam, menurutnya adalah *dîn wa dawlah* (agama dan negara) sekaligus. Islam itu sempurna, komprehensif dan menyeluruh. Termasuk dalam politik harus berjalan sesuai dengan ajaran Islam, dengan cara tidak

melanggar konteks akidah dan punya *al-akhlâq al-karîmah*. Selama politik masih berada di atas rel maka ia bagian dari politik Islam yang bisa disebut *al-siyâsah al-syar'îyah* (politik agama). Lebih jauh dia mengatakan, bahwa Islam harus dijabarkan secara formal tetapi tidak mengabaikan substansinya. Artinya, antara akidah, syariat dan akhlaq tak bisa dipisah-pisahkan. Antara formalistik dan substansial tidak boleh dipisahkan, tetapi harus disatukan.

Berkaitan dengan ini ia menjelaskan, "Syariat Islam, secara formal kita perjuangkan, secara substansial kita amalkan. Memang betul ungkapan 'buat apa simbol-simbolnya kalau substansinya tidak'. Bagi saya, tidak ada gunanya memperjuangkan formalitas kalau substansinya tidak. Sebaliknya, saya juga tidak sependapat dengan ungkapan, 'yang penting substansinya, formalitasnya tidak perlu'".[231] Justru dengan formalisasi, substansi bisa dicapai. Substansi tidak akan berjalan dengan baik kalau tidak ditopang dengan kekuasaan. Agar berjalan dengan baik, maka dua-duanya harus diperjuangkan. Secara formal diperjuangkan bagaimana syariat Islam dicantumkan dalam UUD 1945. Itu formalnya. Sementara substansinya, harus ada UU anti maksiat, UU soal jilbab, dan sebagainya. Ini semua penting untuk menjaga substansi Islam. Karena itu negara harus menjaga agar agama bisa berjalan.

Habib Rizieq juga menentang aksi sepihak Barat (AS) terhadap negara-negara Islam, seperti yang dialami Afghanistan dan Irak. Rizieq adalah orang yang teguh memperjuangkan tegaknya syariat Islam. Tentang implementasi syariat Islam di Indonesia dan hubungannya dengan non-Muslim, dia mengatakan:

---

[231] Habib Rizieq Shihab, "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam", *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 12 Tahun 2002, hal. 98-100.

> Syariat Islam yang kita perjuangkan itu hanya untuk umat Islam. Ini untuk membantah kelompok Islam phobi yang khawatir dengan pemberlakuan syariat Islam. Umat beragama lain silakan pakai hukum konvensional atau hukum positif yang sudah ada. Dan jangan diganggu gugat. Kecuali mereka dengan sukarela mau ikut dalam hukum pidana Islam, tidak ada yang larang. Sementara mereka pakai hukum positif biarkan tidak boleh kita ganggu... Syariat Islam itu baik dan menjaga keamanan untuk semua, bukan untuk Islam saja. Itu yang ada dalam pemikiran saya dan kawan-kawan di FPI. Dan saya yakin dari kelompok Islam lainnya tidak jauh dari mereka yang memperjuangkan syariat Islam.[232]

Sekularisasi adalah sebuah proses sosial-budaya yang mencakup desakralisasi. Desakralisasi di sini dimaksudkan bahwa bidang-bidang kehidupan termasuk juga benda-benda yang dianggap sakral mulai sekarang dilihat secara murni duniawi.

Rizieq memandang bahwa semua persoalan sosial dan keagamaan yang tengah terjadi di Indonesia sudah keluar jauh dari koridor agama. Karenanya, solusi alternatifnya tidak lain adalah segala persoalan yang ada harus dikembalikan kepada ajaran agama dengan memberlakukan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Kultur budaya masyarakat haruslah disesuaikan dengan ajaran wahyu Ilahi. Sementara kultur yang tidak sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam harus disingkirkan karena akan membawa ke dalam budaya yang non-Qur'ani.

---

[232] Habib Rizieq Shihab, "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam", h. 101-104.

Paradigma berpikir FPI di atas merupakan konsekuensi dari pemahaman mereka tentang *khayra ummah* (umat yang baik, ideal) yang eksklusif. Bagi mereka, untuk menjadi umat yang terbaik, kaum Muslim harus menjalankan apa yang disebut al-Qur'an *amar ma'rûf* dan *nahî munkar*. Oleh karena itu, langkah yang dilakukan FPI untuk menciptakan religiusitas masyarakat adalah dengan cara *amar ma'rûf nahî munkar.* Doktrin ini diarahkan kepada tujuan totalisme Islam (istilah lain dari islamisme) yang hanya bisa dicapai dengan ditegakkannya syariat Islam. Menurutnya, Piagam Jakarta adalah pintu gerbang untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia yang memiliki asas legalitas konstitusi dan historis yang sangat kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Yang dimaksud asas legalitas konstitusi dan historis menurut FPI, sebagaimana yang dijelaskan Habib Rizieq adalah:

Pertama, legalitas konstitusi pada tanggal 16 Juli 1945, setelah melewati perdebatan panjang melalui sidang BPUPKI yang memutuskan Piagam Jakarta menjadi Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai Dasar Negara Republik Indonesia. Selanjutnya lewat Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang menyatakan: Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai Undang-Undang Dasar 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan konsitusi tersebut. Oleh karena itu Piagam Jakarta dan UUD 1945 merupakan satu-kesatuan konstitusi yang tak terpisahkan. Dengan demikian, tuntutan kembali pada Piagam Jakarta adalah tuntutan konstitusional yang berdiri atas asas legalitas konstitusi yang jelas dan benar.

Kedua, asas legalitas historis. Piagam Jakarta 22 Juni 1945 memiliki nilai sejarah nasional dan internasional karena merupakan lambang perlawanan terhadap imperialisme,

kapitalisme dan fasisme pertama di dunia. Dengan demikian—menurut Rizieq—tuntutan "kembalikan Piagam Jakarta" adalah tuntutan pelurusan sejarah untuk menjaga keotentikan sejarah bangsa Indonesia baik di tingkat nasional maupun internasional, yang sekaligus merupakan penghargaan dan penghormatan tertinggi kepada jasa para pahlawan pendiri Republik ini.[233]

Oleh karena itu, penegakan syariat Islam bukanlah "pemaksaan" tetapi merupakan "kewajiban" dalam rangka mencegah umat Islam agar tidak jatuh ke dalam lembah kemungkaran sekaligus memanfaatkan kekuasaan untuk meninggikan kalimat Allah.

Pandangan dan sikap di atas, menurut Saiful Mujani—ahli politik Islam yang pernah menganalisis gerakan-gerakan Islam Radikal di Indonesia—dimaksudkan untuk mengubah suatu pandangan yang sudah ada dengan pandangan keagamaan yang belum ada.[234] Gerakan semacam ini kerap disejajarkan dengan aktivis politik, ekstremisme, fanatisme, terorisme dan anti-Amerikanisme, puritan, militan, jihadis, dan islamis, adalah sebuah diskursus yang berkembang tentang hubungan antara Islam, politik dan masyarakat.[235] Untuk mengimplementasikan tujuan-tujuan yang hendak dicapai, FPI tidak jarang menggunakan cara-cara kekerasan. Mereka bergerak menutup tempat-tempat yang mereka anggap sebagai sarang maksiat

---

[233] Jamhari, *Gerakan Salafi*, h. 142-143

[234] Saiful Mujani, "Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam Di Indonesia". www.islamlib.com

[235] John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos Atau Realitas?* (Bandung: Mizan, 1994),h. 132; Greg Fealy, *Jejak Kafilah Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* (Bandung; Mizan, 2007), h. 29.

dan menggunakan kekerasan dengan dalih atas nama iman; terlibat dalam konflik horizontal bernuansa agama di Ambon; pembakaran gereja di sejumlah tempat; aksi bom bunuh diri atas nama jihad; pemakaian simbol atau identitas *ala* orang Arab seperti: jilbab panjang; dan membentuk komunitas eksklusif; memanjangkan jenggot; memakai istilah-istilah Arab; serta menganggap orang bukan Islam sebagai orang yang pasti dijamin masuk neraka. Islamisasi bagi mereka sama dengan Arabisasi.

Bentuk paling keras dari resistensi mereka terhadap hegemoni Barat, tampak dari tindakan melakukan jihad yang dengan tegas mengatasnamakan Islam dalam merusak simbol-simbol "kekafiran", menghujat dengan cara-cara yang tidak manusiawi. Cara-cara seperti ini selalu merupakan bagian dari sebuah strategi politik, yakni penggunaan kekerasan secara terus-menerus, dan bersifat rahasia oleh kelompok tertentu untuk tujuan-tujuan politik, dan memiliki pengaruh langsung terhadap kebijakan publik dan berupaya menyesuaikan dogma Islamis demi kepentingan kehormatan politis dan dukungan rakyat. Kehormatan politis di sini bisa dimaknai sebagai upaya atau strategi politik untuk menarik simpati rakyat dengan menggunakan bendera agama yang menjadi kepedulian sentral untuk melindungi kelompoknya dari dominasi kekuatan militer, ekonomi ataupun gagasan-gagasan yang bercorak asing (Barat).[236]

---

[236] Mark Juergensmeyer, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama* (Jakarta" Nizam Press, 2000), h. 160; John L. Esposito, *Ancaman Islam*, h. 132; Greg Fealy, *Jejak Kafilah*, h. 146; Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), h. 22.

Barat (baca: Amerika) dilihat oleh kelompok Islam Radikal sebagai ancaman, lebih-lebih karena politik luar negerinya tidak fair, sebagai perwujudan dari budaya dan peradaban non-Islam, dan sebagai konsekuensinya tidak ada alasan untuk menerima atau belajar kepada mereka. Seperti yang dikatakan oleh Ismail Yusanto, juru bicara HTI bahwa semua yang berkaitan dengan Amerika Serikat bertentangan dengan Islam. Dia mengatakan:

> Politik luar negeri Amerika hingga detik ini masih dalam semangat seperti slogan kuno, yang banyak orang mengira mungkin sudah tidak relevan. Tapi, saya melihatnya semangat itu masih ada, yaitu *gold, glory* dan *gospel. Gold* itu mewakili bagaimana dia mendominasi sumber-sumber ekonomi ... kemudian *glory* itu semangat mendominasi politik, sedangkan *gospel* itu semangat misionaris. Jadi, kalau menurut saya, itu tidak akan berubah. Yang disebut baik itu ialah ketika dia tampil melakukan kebaikan di mana pun dia. Maka, omong kosong dengan semua iming-iming Amerika itu tentang demokrasi, pluralisme, toleransi. Segala macam itu tidak ada faktanya... Saya sekarang berada pada posisi selalu tidak percaya dengan apa yang dikatakan oleh Amerika.[237]

Hal yang sama, meskipun dengan formula yang berbeda, bisa ditelusuri dari pandangan Irfan S. Awwas, dari MMI. Dia mengatakan, “Amerika Serikat identik dengan kejahatan universal. Karena itu, tidak ada pilihan lain kecuali meyakini

---

[237] Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Nalar: Jakarta, 2005), h. 87-88.

Amerika Serikat sebagai kekuatan yang akan merusak Islam. Amerika serikat memang telah terbukti melakukan kejahatan kemanusiaan di wilayah-wilayah umat Islam, seperti Afghanistan, Irak, dan juga Indonesia."[238] Untuk menghadang serangan ideologi dan hegemoni Barat, bagi MMI tidak ada jalan lain kecuali harus menerapkan formalisasi syariat Islam pada level negara, yang berarti mendirikan sebuah negara Islam. Negara Islam merupakan agenda dan orientasi perjuangan yang akan dilakukan MMI. Hal itu dipahami tidak saja sebagai kewajiban asasi setiap Muslim, tetapi sekaligus sebagai satu-satunya jalan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang adil. Oleh karena itu, MMI menjadikan berlakunya syariat Islam sebagai satu keharusan yang tidak bisa ditawar. Dengan pemahaman ini, sangat tegas MMI anti terhadap ide-ide sekularisme—dan dengan sendirinya mendukung fatwa MUI tentang haramnya sekularisme.

Sekularisasi muncul dari suatu kesadaran bahwa agama, bahkan kitab suci, diturunkan bukan untuk memberi kejelasan sedetil-detilnya dalam kehidupan sehari-hari. Semangatnya adalah lebih kepada memandirikan manusia.

Dalam merealisasikan tujuan itu, program penegakan syariat Islam dilaksanakan secara simultan dan terpadu yang meliputi, penegakan syariat Islam dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya dan pertahanan keamanan negara yang didukung oleh pemantapan tauhid dan akidah Islam yang benar; sosialisasi syariat islam secara menyeluruh pada semua komponen bangsa secara efektif dan efesien; pengembangan

[238] Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban*, h. 88

dan peningkatan kemampuan umat dalam upaya menegakkan syariat Islam.[239]

Dalam kaitannya dengan partai-partai politik Islam, MMI terus mendorong dan mendukung partai-partai untuk mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam Undang-undang Dasar negara. Pilihan pemberlakuan syariat Islam, bagi MMI tidak bisa ditawar-tawar lagi. Bagi mereka, hanya ada dua pilihan, menerapkan syariat Islam atau mati syahid untuk memperjuangkannya. Sesungguhnya jika dukungan terhadap pengembalian Piagam Jakarta itu berhasil, maka penegakan syariat Islam sebagai tujuan utama MMI akan menuai hasil sebagai solusi atas krisis multidimensi. Penegakan syariat Islam itu sendiri tidak harus dilaksanakan dalam sebuah negara Islam secara formal, tetapi juga bisa dalam bentuk negara Pancasila, seperti yang ada sekarang ini.[240]

Hal lain yang perlu dicatat di sini adalah HTI mempunyai semboyan yang terkenal, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat".[241] Sebagaimana organisasi-organisasi Islam di atas, HTI juga mendukung pelaksanaan syariat Islam. Bagi mereka, akar dari semua permasalahan di Indonesia dewasa ini adalah tidak dilaksanakannya syariat Islam. Mereka percaya bahwa syariat dapat menyelesaikan permasalahan yang ada. Karenanya, melaksanakan syariat dalam kehidupan merupakan kewajiban yang tidak perlu dibantah lagi. Bila syariat dilak-

---

[239] Jamhari, *Gerakan Salafi,* h. 67-68.

[240] Jamhari, *Gerakan Salafi,* h. 84.

[241] Uraian pemikiran HTI tentang "anti-sekularisme", *lihat* Muhammad Ismail Yusanto, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat" dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: JIL, 2003), h. 135-171.

sanakan secara konsekuen, maka krisis dapat diatasi. Syariat, menurut mereka tidak hanya mengatur masalah-masalah yang berkaitan dengan ibadah *an sich*. Namun, lebih dari sekadar itu, syariat Islam juga mengatur tata-cara kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Karena syariat bertujuan untuk menciptakan tatanan masyarakat yang ideal, baik secara fisik maupun mental.[242]

Menurut Ismail Yusanto, syariat Islam menawarkan penyelesaian yang menyeluruh atas segala persoalan yang dihadapi umat manusia. Untuk mengatasi masalah yang ada, HTI memulai dengan pembentukan masyarakat Muslim, baik secara individu maupun sistem. Keduanya ditangani secara bersamaan. Untuk level individu, HTI mengembangkan teori yang disebut *syakhshîyah Islâmiyah* (kepribadian Islam). HTI juga mengembangkan dua pilar masyarakat, yaitu politik dan ekonomi. Lalu dari sini kemudian dibentuklah ekonomi Islam, politik Islam, daulah Islamiyah dan berpuncak pada *khilâfah Islâmiyah* (kekhalifahan Islam). HTI juga berkepentingan untuk membentuk pemikiran Islam, hukum Islam dan *tsaqâfah Islâmiyah* (peradaban Islam) yang dimulai dengan suprastruktur, infastruktur, dan struktur sistem sebagai satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Dengan cara ini, Ismail Yusanto sangat yakin bahwa *daulah* dan *khilâfah Islâmiyah* bukan hanya mungkin tapi perlu untuk mengatasi kebuntuan ideologis yang ada.[243] HTI

---

[242] Saiful Mujani dkk., *Benturan Peradaban*, h. 164-165.

[243] Jamhari, *Gerakan Salafi*, h. 174-175. Pikiran tentang mutlaknya mendirikan sistem khilafah, *lihat*, Abu Abdul Fattah Ali Ben Haj dan Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam: Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern* (Jakarta: Ladang Pustaka dan Intimedia, 2002).

menjadikan syariat sebagai alternatif sekularisme, yang sekarang menjadi fondasi negara-bangsa (*nation-state*)

Realisasi dari gerakan ini, HTI lebih memfokuskan pada pembangunan infrastruktur, pengkaderan dan pembentukan kantong-kantong gerakan yang dianggap strategis bagi perkembangan HTI. HTI mengambil kampus sebagai basis gerakan yang menopang semua aktivitas yang mereka lakukan. HTI melakukan pembinaan dan pengkaderan kepada para anggotanya yang berpusat di kampus-kampus atau di masjid kampus umum. Unit-unit ini dinilai sangat efektif dan menghasilkan orang-orang yang kemudian menjadi tulang punggung HTI.[244]

Gerakan Islam Radikal sebagaimana disebutkan di atas, berupaya semaksimal mungkin untuk memperjuangan kembali penegakan syariat Islam melalui isu Piagam Jakarta dalam Sidang Tahunan MPR. Partai-partai politik dan organisasi Islam seperti PPP, PBB, PKS maupun FPI, MMI, dan HTI berupaya membawa isu Piagam Jakarta melalui perjuangan politik parlemen yang dapat dikatakan sebagai "Gerakan Islam Syariat lewat jalur atas atau *top-down*".

Gerakan Islam untuk menegakkan syariat Islam pada era reformasi juga muncul secara luas di sejumlah daerah terutama Aceh, Jawa Barat, dan Sulawesi Selatan, di samping beberapa daerah di Jawa Tengah, Riau, Madura, dan lain-lain yang boleh dikatakan sebagai gerakan Islam syariat melalui jalur masyarakat atau bercorak *"bottom-up"* seperti dipelopori oleh KPPSI (Komite Persiapan Penerapan Syariat Islam) di Sulawesi Selatan dan beberapa daerah yang disebutkan di atas.[245]

---

[244] Jamhari, *Gerakan Salafi*, h. 165.

[245] Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), h. 273. *Lihat* juga "Perda

Gerakan Islam yang memperjuangkan syariat Islam di Indonesia bertindak melalui dua pola, yakni *pola kekuasaan* dan *pola kultural*.[246] Dalam memperjuangkan syariat Islam, *pertama*, gerakan ini melakukan lobi-lobi kekuasaan (DPR, MPR dan partai politik) dan melakukan berbagai upaya persuasif untuk menguasai masyarakat. Dalam praktiknya, biasanya mereka menguasai masyarakat terlebih dahulu baru kemudian mengislamkan kekuasaan. Melalui pola kekuasa-

SI: Aspirasi atau Komoditi?" *Nawala The Wahid Institute*, No. 1, Tahun 1. Nopember-Pebruari 2006. Untuk menggolkan Perda Syariat Islam (SI), lembaga pro-formalisasi SI partikelir banyak dibentuk di sejumlah daerah, seperti Komite Persiapan Penegakan SI Banten (KPPSIB) di Banten; Front Thariqatul Jihad (FTJ) di Kebumen; Gerakan Penegak SI (GPSI) di Yogyakarta; Lembaga Pengkajian, Penegakan dan Penerapan SI (LP3SI) di Garut; Lembaga Pengembangan dan Pengkajian Islam (LPPI) di Cianjur; Forum Bersama Pemuda Islam (FBPI) di Tasikmalaya; Badan Pengkajian dan Pengembangan SI (BPSI) di Sukabumi; Lembaga Pengkajian Penerapan SI (LPPSI), dan masih banyak lagi lembaga sejenis yang dibuat untuk persiapan penerapan SI di suatu kabupaten atau kota. Perda-perda Syariat Islam ini antara lain Perda tentang Kewajiban Baca Tulis; Perda tentang Pakaian Muslim; Perda tentang Zakat, Infak, dan Sedekah; Perda tentang Larangan Miras; Perda tentang Jum'at Khusyu'; Perda Larangan Berjualan di Bulan Ramadlan (selama puasa siang hari); Perda Perjudian; Perda Khalwat (Mesum); Perda Pembuatan Papan Nama Arab Melayu; dan sebagainya.

[246] Sejarah, pemikiran dan gerakan penerapan syariat Islam sejak awal kemerdekaan hingga dewasa ini telah didokumentasikan dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra (ed.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: Institute of South East Asia, 2003). *Lihat* juga Rumadi, "Agama dan Negara: Dilema Regulasi Kehidupan beragama di Indonesia" dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 01, 2005, h. 115-145.

an, FPI, KISDI, dan MMI menggelar aksi dukungan kepada partai-partai politik yang memperjuangkan syariat Islam juga aksi demonstrasi. Bahkan, MMI sudah membuat amandemen UUD 1945 yang sesuai dengan syariat Islam.

Sementara strategi *kedua*, atau yang disebut pola kultural, yakni memberikan dakwah Islam kepada masyarakat agar proses islamisasi secara menyeluruh berjalan lancar. Bagi mereka, masyarakat adalah sasaran dakwah Islam yang paling efektif, dan bukan negara. Mereka menyadari, kalau masyarakat sudah memberlakukan syariat Islam, maka secara otomatis negara akan mengikuti aspirasi masyarakat.[247]

Secara umum, agenda dan tujuan utama gerakan Islam Radikal adalah menyerukan agar syariat diimplementasikan secara *kâffah* (total) oleh negara. Karena, menurut mereka, relasi antara agama dan negara bersifat integralistik. Inilah doktrin yang selalu mereka tanamkan, "Islam adalah agama sekaligus kekuasaan". Dengan demikian, pemberlakuan syariat Islam merupakan sebuah kewajiban dan meninggalkannya berarti murtad (keluar dari Islam). Seperti dijelaskan dalam al-Qur'an yang mereka tafsirkan, *"Barang siapa tidak berhukum kepada apa-apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir"* (Q. 5: 44). Karenanya, penegakan syariat Islam adalah perjuangan berdirinya negara Islam yang menurut mereka memiliki landasan teologis yang kuat. Negara Islam tunduk pada doktrin tauhid, yang meniscayakan Islam, dan secara sangat jelas menolak sekularisme; Negara Islam bukanlah negara yang dibatasi oleh wilayah teritorial, karena kekuasaan utama

[247] Khamami Zada, "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 12 Tahun 2002, h. 32.

hanya diberikan kepada Tuhan, baru kepada masyarakat; Negara Islam bukanlah satu kesatuan yang berdaulat, karena ia tunduk pada norma-norma syariat yang lebih tinggi, yang mewakili kehendak Tuhan. Dengan demikian, dalam negara Islam, tak seorang pun yang dapat menetapkan hukum, kecuali Allah swt sebagai pemilik kedaulatan.

Inilah *raison d'etre* terpenting dari kebangkitan Islam Radikal—yang menegaskan anti-sekularisme—di Indonesia seperti FPI, MMI, dan HTI, yang secara tegas menolak sekularisasi politik, apalagi sekularisme. Ini menunjukkan bahwa ada kecenderungan dari kelompok kecil masyarakat Muslim di Indonesia untuk melakukan resistensi dan berusaha keluar dari jaringan sekularisme Barat. Ini digambarkan oleh Ernest Gellner sebagai bukan sekularisasi, melainkan "*unsecularization*"—yakni sebuah proses melawan sekularisasi. Karakter seperti inilah yang dijadikan solusi untuk menghadapi Barat. Bagi mereka, tegaknya syariat Islam adalah sebuah keharusan yang harus dilaksanakan untuk melawan gagasan-gagasan politik sekular dari Barat.[248]

Dari uraian di atas, kita dapat mengambil kesimpulan bahwa tujuan utama dari gerakan Radikalisme Islam—sebagai suatu gerakan anti-sekularisme—adalah membangun dan mendirikan negara dengan fondasi syariat Islam. Keyakinan mereka tegas, bahwa ajaran Islam sudah lengkap, sempurna dan mencakup segala macam persoalan. Semua gerakan dan pikiran diarahkan untuk menegakkan syariat Islam. Kelompok yang tidak sejalan dengan keyakinannya sering diberi label

---

[248] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 37.

sebagai *musyrik, kâfir, fâsik* dan *zhâlim*. Menolak, tidak setuju atau membantah cara pandang ini, menurut mereka, sudah masuk dalam katagori musyrik jahiliyah, sebab telah dianggap menyekutukan Tuhan dengan mengakui otoritas selain-Nya dan menggunakan sistem selain sistem-Nya. Menurut Imam Khomeini, siapa saja yang mengklaim bahwa pembentukan negara Islam tidak perlu untuk dilaksanakan, maka secara implisit ia telah menolak perlunya pelaksanaan hukum-hukum Islam, pemberlakuan secara umum hukum-hukumnya dan kebenaran abadi dari Islam itu sendiri.[249]

Sehingga tidak heran kiranya, jika gerakan Islam Radikal ini memosisikan dirinya sebagai *pemegang otoritas*—bukan hanya pemangku otoritas. Pemegang otoritas melibatkan sebuah semangat yang berbeda. Di sini seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan dan pemahaman yang lebih baik. Inilah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan-ucapan tersebut.

Perlu dicatat, ketundukan pada otoritas berarti penyerahan atau pengalihan keputusan dan penalaran individu. Otoritas semacam ini disebut sebagai "otoritas koersif", yaitu kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya.[250]

---

[249] Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, h. 30-31.

[250] Kholed M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 37-39.

Pada dasarnya sekularisasi atau apa saja, dalam pengertian proses, sangat terkait dengan the idea of progress dan, terutama, kemajuan pendidikan, the rise of education, bukan lagi negara. Negara hanya sebagai fasilitator. Modernisasi sangat terkait dengan pendidikan. Kalau pendidikannya tidak bergerak, maka sekularisasi juga otomatis akan sulit berkembang.

Jika kita hubungkan dengan gerakan Islam Radikal di atas, maka dalam segala tindakannya, mereka memosisikan dirinya sebagai pemegang otoritas yang berhak atas klaim kebenaran dan penyesatan terhadap individu atau kelompok yang tidak sejalan dengan garis pemikirannya. Inilah ciri menonjol kelompok ini, yakni dalam hal keyakinannya menganut paham absolutisme dan tak kenal kompromi. Dalam banyak hal, orientasi kelompok Islam Radikal ini dalam menegaskan sikap anti-sekularismenya cenderung menjadi puris (murni), dalam arti ia tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi, dan memandang realitas pluralis sebagai suatu bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati. Bagi mereka hanya ada satu bacaan, satu penafsiran atas suatu dialektika hubungan antara masa lalu dengan masa kini, antara tradisi dan temporalitas.[251]

Dari sejumlah pandangan gerakan Islam Radikal di atas, tampaknya secara sosiologis bisa ditelusuri bahwa munculnya radikalisme Islam sebagai suatu reaksi terhadap masalah-masalah yang mengiringi modernitas, yang dianggap keluar terlalu jauh dari ajaran Islam. Kecenderungan ini merupakan

[251] Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004), h. 216.

gejala ideologi, yang merupakan respons terhadap pandangan benturan antarbudaya (*the clash of civilization*).[252] Munculnya radikalisme—atau kalau lebih lunak, fundamentalisme keagamaan—merupakan revolusi dan perlawanan terhadap modernitas dan masyarakat sekular, khususnya dalam kehidupan politik, dengan cara melakukan kekerasan politik, termasuk penggunaan teror.

Hampir semua kasus radikalisme Islam di Indonesia, seperti dikemukakan di atas, menunjukkan bahwa kemunculannya senantiasa berhadapan dengan gagasan-gagasan (yang berasal dari) Barat, seperti sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. Agenda mereka mulai dari oposisi terhadap rezim yang dianggap sekular, sampai kapitalisme yang dipandang eksploitatif. Di saat yang sama, kelompok radikal ini juga kesulitan untuk menerima kecenderungan global yang mengatur hubungan antarbangsa.

Ada beberapa landasan ideologi yang dijumpai dalam gerakan Islam Radikal.[253] *Pertama*, kelompok-kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah sebuah pandangan hidup yang komprehensif dan bersifat total. Dengan demikian, Islam tidak bisa dipisahkan dari kehidupan politik, hukum dan masyarakat.

Kedua, mereka seringkali menganggap bahwa ideologi masyarakat Barat yang sekular dan cenderung materialistis harus ditolak. Mereka juga meyakini bahwa masyarakat Muslim telah gagal membangun masyarakat beragama yang ideal karena berpaling dari "jalan lurus" sesuai dengan ajaran Is-

---

[252] Syahdatul Kahfi, *Terorisme di Tengah Arus Global Demokrasi* (Jakarta: Spectrum, 2006), h. 4.

[253] Jamhari, *Gerakan Salafi*, h. 4-6.

lam dengan mengikuti cara pandang Barat yang sekular dan materialistis tersebut.

Ketiga, mereka cenderung mengajak pengikutnya untuk "kembali kepada Islam" sebagai sebuah usaha untuk perubahan sosial. Perubahan ini hanya mungkin dilakukan dengan mengikuti sepenuhnya ajaran-ajaran Islam yang otentik seperti al-Qur'an dan Sunnah.

Keempat, karena ideologi masyarakat Barat harus ditolak, maka secara otomatis peraturan-peraturan sosial yang lahir dari tradisi Barat yang telah banyak berkembang pada masyarakat Muslim sebagai sebuah warisan kolonialisme maupun pengembangannya pasca kemerdekaan, juga harus ditolak. Sebagai gantinya, masyarakat Muslim harus menegakkan hukum Islam sebagai satu-satunya sumber hukum yang diterima.

Kelima, meskipun banyak yang menganggap kelompok-kelompok ini terlalu mengagung-agungkan kejayaan Islam di masa lalu yang tercermin pada sikap puritan dalam upaya pemberlakukan sistem sosial dan hukum yang sesuai dengan masa Nabi Muhammad dan dengan jelas menolak ideologi Barat, tapi pada kesempatan yang sama, kelompok-kelompok ini tidak menolak modernisasi, seperti halnya mereka tidak menolak sains dan teknologi, sejauh hal-hal ini tidak bertentangan dengan standar ortodoksi keagamaan yang telah mereka anggap mapan dan merusak sesuatu yang mereka anggap sebagai kebenaran yang sudah final. Terlebih lagi, jika memungkinkan, hal-hal itu dapat disubordinasikan ke dalam nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam.

Keenam, mereka berkeyakinan bahwa upaya-upaya islamisasi pada masyarakat Muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek pengorganisasian ataupun pembentukan sebuah

kelompok yang kuat. Meskipun terkadang berskala kecil, kelompok yang dibangun biasanya secara ideologi berkarakter kuat, dengan mengandalkan sebagian kelompok yang lebih terdidik dan terlatih. Dengan cara seperti inilah, mereka dapat meyakinkan para pengikutnya untuk menjalankan tugas suci keagamaan dalam rangka menegakkan hukum Islam (syariat).[254]

Dari uraian yang cukup panjang mengenai gerakan dan pemikiran Islam Radikal di Indonesia, sebagai bentuk anti sekularisme, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa gerakan tersebut merupakan gerakan-gerakan literalis. Maksudnya gerakan ini lebih menuntut keimanan dan kesetiaan yang ketat terhadap arti harfiah yang terkandung dalam kitab suci tanpa mencari penafsiran yang lebih sesuai dan lebih bermakna. Otentisitas Islam bagi gerakan ini didapati pada kemurnian atau keaslian ajaran, sedangkan keaslian dipercaya berada pada

[254] Kalau kita amati, ciri-ciri gerakan kebangkitan Islam (revivalisme) yang dimotori oleh organisasi-organisasi modern Islam di atas—sebagaimana ditunjukkan dengan baik oleh Esposito—agaknya mirip—untuk tidak mengatakan sama—dengan gerakan-gerakan pra-modernis seperti ditunjukkan oleh Fazlur Rahman (*Lihat*, Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* [Yogyakarta: UII Press, 2000], h. 17). *Pertama*, keprihatinan mereka yang mendalam terhadap kemerosotan sosio-moral masyarakat Muslim. *Kedua*, ajakan untuk kembali ke Islam orisinal dan menganjurkan berusaha melaksanakan ijtihad, walaupun mereka sendiri tidak pernah berhasil melakukan ijtihad. *Ketiga*, ajakan untuk meninggalkan kepercayaan yang dapat menghancurkan diri. *Keempat*, ajakan untuk melaksanakan pembaruan revivalis sesuai dengan situasi dan kondisi, jika perlu melalui kekuatan bersenjata. Walaupun gerakan revivalis ini juga berhubungan dengan pembaruan, namun gerakan ini tidak diilhami oleh atau sentuhan-sentuhan Barat seperti munculnya modernisme klasik, tetapi sepenuhya berasal dari dalam Islam sendiri.

Semangat yang melatarbelakangi sekularisme adalah semangat pembebasan. Karenanya sekularisme justru menyelamatkan agama itu sendiri. Dengan memisahkan agama dari kekuasaan, agama justru akan dikembalikan pada fungsinya yang benar, yaitu sebagai penyelamat dan penerang hati umat manusia.

keyakinan dan cara berpikir generasi awal hingga dua generasi sesudah masa Nabi dan al-Khulafâ' al-Râsyidûn. Mereka tidak punya kesadaran bahwa tradisi akan terus berubah dan berproses. Iman manusia juga bisa bervariasi.

Gerakan ini juga tidak mempunyai paradigma dan visi yang jelas serta program sosial politik yang masuk akal sehingga sulit meraih dukungan massa. Kalaupun dapat berkuasa, mereka cenderung menimbulkan satu diskursus yang monolitik dan struktur politik yang otoriter. Otoritarianisme yang melibatkan penggunaan otoritas Tuhan dalam sebuah proses pada akhirnya membuat otoritas Tuhan menjadi tidak penting. Klaim kebenaran yang didasarkan atas penafsiran teks suci yang sepotong-potong menyebabkan berbagai penyelewengan dalam agama. Klaim kebenaran mutlak yang sempit dapat dan sering kali mengandung konsekuensi destruktif dikarenakan melupakan hakikat historisitas-antroposentris dari agama.

Dengan menggunakan dalih agama, kalangan Islam Radikal bisa cukup leluasa memasuki sendi-sendi keagamaan dalam masyarakat, seperti masjid, pesantren, dan madrasah. Masuknya ideologi radikal semacam itu telah mengubah basis-basis keagamaan tersebut menjadi lebih eksklusif dari wajah Islam semula yang toleran dan membumi. Agama yang semula mempunyai banyak sisi dan ragamnya, pelan-pelan direduksi menjadi simbol politik tertentu dan berwajah tunggal.

Masyarakat Islam Indonesia yang diidentikkan dengan masyarakat yang toleran, harmonis, mempunyai solidaritas yang tinggi, dan tidak terlalu memedulikan formalisme syariat, sekarang sedang diuji dengan datangnya gerakan formalisasi syariat, terutama formalisasi syariat di ruang publik. Inilah tantangan terbesar yang dihadapi bangsa Indonesia ke depan, yaitu gerakan formalisasi syariat Islam di rung publik (*public sphere*). Terutama sekali dengan munculnya UU Otonomi Daerah yang memberikan ruang penuh bagi daerah untuk membuat Perda (peraturan daerah) yang unik, spesifik dan diterima masyarakat sekitar.

Kemunculan Perda-perda tersebut memberikan dampak lebih lanjut bagi umat beragama yang lain, misalnya untuk merespons Perda-perda Syariat Islam tersebut, di Manokwari telah dicoba inisiasi Perda Injil. Di sinilah kita melihat bagaimana telah terjadi kontradiksi antara spirit demokratisasi yang menginginkan keadilan, persamaan di depan hukum (*equality before the law*) dan juga ruang publik yang bebas (*free public sphere*) dengan Perda-perda Syariat Islam tersebut.

Fenomena munculnya kelompok-kelompok Islam Radikal merupakan ekses negatif dari kecenderungan naiknya posisi Islam dalam kancah politik di Indonesia. Sejak dekade 90-an, berbagai unsur Islam memperoleh peluang yang semakin luas dalam ruang-ruang negara. Pergeseran posisi Islam yang semakin ke tengah dalam panggung politik ini sering disebut "politik akomodasi Islam". Manuver politik yang semula dimainkan rezim Orde Baru untuk menggaet dukungan massa Islam ini semakin menguat di masa-masa selanjutnya sampai era reformasi saat ini. Setidaknya ada empat pola akomodasi yang menonjol:

Pertama, "akomodasi struktural" dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam untuk menduduki posisi-posisi penting dalam birokrasi negara maupun badan-badan legislatif. *Kedua*, "akomodasi infrastruktural", yakni penyediaan dan bantuan infrastruktur bagi kepentingan umat Islam menjalankan kewajiban agama mereka, seperti pembangunan masjid-masjid yang disponsori oleh negara. *Ketiga*, "akomodasi kultural" yang berupa diterimanya ekspresi kultural Islam ke dalam wilayah publik seperti pemakaian jilbab, baju koko, hingga ucapan *al-salâm-u 'alaykum*. Dan *keempat,* "akomodasi legislatif", yakni upaya memasukkan beberapa aspek hukum Islam menjadi hukum negara, meskipun hanya berlaku bagi umat Islam saja.

Pada proses selanjutnya, politik yang akomodatif terhadap Islam ini diisi dan dimainkan oleh kelompok-kelompok dan aktor-aktor baru gerakan Islam Radikal yang memiliki akar ideologis dan gerakan yang ditransmisikan dari Timur Tengah. Mereka berciri puritanisme radikal yakni semangat berlebihan untuk mewujudkan kembali apa yang mereka citrakan sebagai Islam yang murni seperti yang ada pada masa Nabi, sahabat dan tabi'in (Islam salaf). Ciri menonjol dari kelompok-kelompok baru ini adalah literalisme dalam memahami al-Qur'an, eksklusif dalam orientasi perjuangan, dan intoleran dalam pola hidup bersama "yang lain" (*the others*).

Mereka melupakan filsafat hukum Islam yang sudah diketahui luas oleh para ahli ushul fikih, misalnya al-Syatibi—yang banyak dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif di Indonesia—yang berpandangan bahwa syariat sebenarnya dibuat untuk kemaslahatan manusia. Tujuan-tujuan syariat tidak lebih dari kemaslahatan dasar (*dlarûrîyât*). Kemaslahatan mereka batasi dengan lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan har-

ta. Lima hal ini disimpulkan secara induktif, bukan dari agama Islam saja, melainkan juga dengan melihat kepada realitas dan adat-istiadat dari berbagai agama dan syariatnya.

Menurut kalangan Islam Progresif Indonesia kemaslahatan dasar manusia pada saat ini hendaknya tidak terbatas pada pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, melainkan mencakup juga selain yang lima ini. Hal-hal lain yang harus dimasukkan adalah hak bagi kebebasan mengemukakan pendapat dan kebebasan afiliasi politik; hak memilih para penguasa dan mengganti mereka; hak mendapatkan pekerjaan, sandang, pangan dan papan; dan hak pendidikan dan pengobatan. Untuk itulah masalah ini diserahkan pada nalar dan ijtihad.[255] Pemikiran kalangan

---

[255] Pengalaman historis umat Islam yang terpenting dalam masalah pemerintahan adalah peristiwa politik yang menandai perubahan dari sistem khilafah menjadi kerajaan pada masa akhir kekhilafahan Utsman. Jika dicermati, pada dasarnya perubahan ini disebabkan oleh kekosongan perundang-undangan dalam sistem pemerintahan khilafah. Kekosongan inilah yang disingkap dengan jelas oleh al-Jabiri. Menurutnya, pada sistem khilafah, terdapat tiga kekosongan utama. *Pertama*, tidak adanya penentuan metode tertentu yang diundangkan dalam memilih seorang khalifah. *Kedua*, tidak adanya batasan bagi masa jabatan khalifah. *Ketiga*, tidak adanya pembatasan wewenang khalifah. Karena tiga kekosongan ini, kemudian pecah kekacauan besar (*al-fitnah al-kubrâ*) dalam sejarah umat Islam, yang terjadi antara pengikut Ali dan Mu'awiyah. Dari kekacauan besar yang diakibatkan tata kelola kekhilafahan yang merupakan bentuk pemerintahan yang lemah itu, berakibat pada beralihnya sistem kekhilafahan menjadi kerajaan.

Belajar dari lemahnya sistem khilafah islamiyah tersebut, al-Jabiri merumuskan prinsip-prinsip "etika Islam" (*al-khuluqiyah al-islâmiyah*) dalam pemerintahan, sebagai upaya untuk mengatasi tiga kekosongan tadi. Rumusan itu berupa etika yang selalu mengilhami pemikiran bebas

Islam Progresif mengusahakan secara sungguh-sungguh ijtihad politik ini. Perkembangan pemahaman syariat Islam—dalam jargon Islam Progresif—adalah "Menerima syariat Islam dalam ruang privat dan sekaligus sekularisme dalam

---

dan membangkitkan harapan bagi perbaikan dan perubahan. *Pertama*, mengadopsi unsur-unsur dasar etika Islam: musyawarah. Penentuan metode pelaksanaan musyawarah diejawantahkan melalui pemilu yang bebas dan demokratis, serta pembatasan wewenang dan masa jabatan kepala negara. *Kedua*, tanggung jawab dan pembagiannya dalam masyarakat. Yakni, pemerintahan yang dapat menjaga amanat dan memegang tanggung jawab sepenuhnya terhadap nasib seluruh masyarakat dari lapisan atas hingga paling bawah. *Ketiga*, sabda Nabi, "*Kamu lebih mengetahui urusan-urusan duniamu*". Ini berarti penerimaan sekularisasi atau sekularisme yang memberi tempat pada agama.

Ketiga unsur tersebut membentuk etika Islam dalam politik dan pemerintahan sekaligus masalah-masalah dunia lainnya yang tidak dijelaskan langsung dalam teks kitab suci. Selain itu, tidak ada satu pun yang dapat menjustifikasi penolakan sebagian gerakan politik Islam terhadap sistem demokrasi modern. Sebab, dalam Islam, bentuk negara berkembang sesuai dengan masing-masing kondisi ruang dan waktu.

Persatuan bangsa dalam suatu negara, menurut al-Jabiri, termasuk juga bagian dari kemaslahatan elementer (*dharûrîyât*) bagi eksistensi nasionalisme warga negara. Jadi, jika syariat Islam diberlakukan di Indonesia dengan latar belakang warga negaranya yang tidak hanya memeluk agama Islam, serta konteks sosial dan budaya yang jauh berbeda dengan masa awal berdirinya *khilâfah islâmiyah*, atau negara Islam pada masa sahabat dan tabi'in, maka syariat Islam akan melenceng dari tujuan dasarnya, yaitu untuk kemaslahatan persatuan bangsa. Maka, demi kemaslahatan bersama dan keutuhan bangsa ini, kesimpulannya—dan ini menjadi pandangan umum kalangan Islam Progresif Indonesia—syariat Islam tidak boleh dilegal-formalkan. Dan pandangan ini berarti menerima syariat Islam dalam ruang privat, dan sekaligus sekularisme dalam ruang publik.

ruang publik". Pandangan yang progresif seperti ini tidak terjangkau dalam pikiran kalangan Islam Radikal.[256] Ketidakmampuan menerima pengertian ini ("menerima syariat Islam dalam ruang privat, dan sekaligus sekularisme dalam ruang publik") disebabkan karena mereka menolak paham liberalisme dalam Islam.

Sekularisme kita perlukan karena kehidupan semakin beragam dan terus berkembang sedemikian rupa, sehingga jawaban-jawaban dari agama yang mungkin dulu tepat sekarang menjadi tidak tepat. Maka dari itu, masyarakat mencari jawaban atas segala macam persoalan di sekitarnya dengan pendekatan rasional.

PENUTUP

Setelah menganalisis berbagai segi debat sekularisme di Indonesia, khususnya pasca Fatwa MUI 2005, kita dapat menyimpulkan bahwa sekularisme bukan merupakan wacana baru. Sebelum adanya Fatwa MUI ini, sebenarnya tema-tema sekularisasi atau sekularisme sudah dikembangkan para intelektual Islam Progresif seperti Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Munawir Sjadzali, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, dan M. Dawam Rahardjo. Belakangan, para pemikir yang lebih muda juga mewacanakannya kembali dengan pendekatan yang lebih humanis-liberatif, misalnya Bahtiar Effendy, Azyumardi Azra, Kautsar Azhari Noer, Zainun Kamal, M. Syafi'i Anwar, Siti

[256] Tentang batas-batas pemikiran Islam Radikal ini, *lihat* Fathurrahman, "Agama dan Negara: Pergumulan Pemikiran Politik Islam Kontemporer" dalam *Ulumuna*, Jurnal Studi Islam dan Masyarakat, Volume VII, Edisi 11, Nomor 1, Januari-Juni 2003, h. 61-77.

Musdah Mulia, Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyaukanie, Ihsan Ali-Fauzi dan masih banyak lagi yang lainnya, yang bisa kita temukan pikiran-pikiran mereka dalam analisis di atas.

Istilah sekularisme meskipun muncul dalam tradisi Barat namun secara historis sebenarnya pengertian hakiki sekularisme sudah ada dalam tradisi Islam—tanpa disebut dengan istilah sekularisme—yaitu pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah. Masa Nabi sendiri merupakan proses sekularisasi yang lebih awal dalam peradaban Islam. Sebab, agama-agama di Arab pada masa sebelum Islam lebih bermuara pada hal-hal yang sifatnya magis, yang terpisah dari aturan-aturan kemasyarakatan.

Dengan demikian, sekularisme sejalan dengan ajaran Islam. Karena dalam Islam kebenaran mutlak itu hanya di tangan Tuhan. Ada kedaulatan Tuhan, tetapi kita tidak mengerti di mana wujud kedaulatan Tuhan itu. Kita juga tidak mengerti bagaimana eksekusi Tuhan, dan bagaimana mekanisme Tuhan dalam hal ini. Sekularisme memang diperlukan untuk menghindari klaim seseorang bahwa ia dapat memegang otoritas ketuhanan.

Bagi Indonesia sekarang ini, yang penting adalah memilih model-model sekularisasi dan sekularisme yang sesuai dengan konteks dan karakter dasar keindonesiaan, tanpa mengabaikan semangat publik keagamaan yang universal. Dari analisis di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa sekularisme di Indonesia dewasa ini lebih dipahami sebagai solusi untuk memisahkan kecenderungan-kecenderungan politis yang ada dalam institusi-institusi keagamaan.

Seperti sudah dikemukakan di atas, di negara-negara sekular, misalnya di Amerika dan Eropa yang berlatarbelakang

masyarakat Kristiani, agama dan negara memang dipisahkan. Kiprah agama di ruang publik dicegah atau dibatasi sehingga tidak menimbulkan persatuan antara otoritas keagamaan dan otoritas negara atau kekuasaan. Namun agama tidak dilarang, kebebasan beragama justru dilindungi. Bahkan di beberapa negara Eropa, partai agama masih menjadi partai politik yang diakui dan bahkan berperan penting. Di negara sekular, agama bisa tumbuh subur secara bebas karena negara melindungi agama-agama tanpa bermaksud mengintervensinya.

Dengan disetujuinya Pancasila sebagai dasar negara, maka Indonesia sebenarnya sudah menjadi "negara sekular", dengan memberi tempat dan peranan substansial yang besar kepada agama, bukan hanya Islam tetapi semua agama. Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sendiri berbobot sangat mendalam mirip dengan gunung es, yang 1/10 belaka yang ada di permukaan, sementara yang 9/10 di bawah permukaan. Yang di bawah permukaan adalah konsensus nasional bahwa di Indonesia tidak ada agama yang diistimewakan. Karena itu maka Pancasila harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut sebagai sebuah konsep negara agama dalam arti misalnya negara Islam. Berdasarkan prinsip ini maka sebenarnya berlaku kesetaraan antara semua agama, sehingga tidak ada minoritas maupun mayoritas. Semua mempunyai hak-hak yang sama, yaitu kebebasan beragama, seperti tercantum dalam pasal 29 ayat 2 UUD 1945 sebagai salah satu kebebasan sipil pada tingkat warga. Dari analisis di atas, kita telah melihat bagaimana masalah "Islam dan Pancasila" telah menjadi muara diskursus filosofis Islam dan sekularisme.

Pemahaman mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab, dengan inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara iman dan ilmu pengetahuan.

Pemahaman filosofis yang jernih dan kontekstual mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab, dengan sekularisme inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara agama dan negara, bahkan berimplikasi pada harmoni iman dan ilmu pengetahuan. Menolak sekularisme, dalam arti yang sudah diperdebatkan oleh para pemikir Islam Progresif di atas adalah sesuatu yang berbahaya. Karena akan menimbulkan sakralisasi hal-hal yang sebetulnya bersifat duniawi. Misalnya, soal negara yang dihubung-hubungkan dengan akidah seperti dilakukan kalangan Islam Radikal. Padahal negara merupakan persoalan dunia, persoalan rasional yang harus dipecahkan secara duniawi dan rasional, seperti dalam filsafat maupun ilmu politik. Misalnya dalam al-Qur'an maupun Hadis, tidak ada satu ayat pun yang dijadikan petunjuk tentang mekanisme pergantian pemerintahan, dan juga dalam soal memilih pemimpin. Pemilihan umum tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an dan Hadis, karena itu merupakan area pemikiran manusia. Oleh karena itu sekularisme akan membantu umat Islam dalam melakukan profanisasi dan desakralisasi terhadap hal-hal yang sudah semestinya profan seperti masalah kenegaraan ini.

Mengacu kepada fatwa MUI tentang haramnya sekularisme, sebenarnya fatwa MUI bukanlah hal yang sakral dan pasti benar, walaupun mereka telah mengklaim melalui argumen

kemurnian akidah. Karena itu fatwa MUI tidak mengikat dan boleh diabaikan oleh semua warganegara, khususnya pemeluk Islam. Jika fatwa MUI wajib diikuti oleh umat Islam maka hal itu akan menimbulkan fanatisme. Padahal sebetulnya akidah itu adalah hubungan manusia dengan Allah. Kalau persoalan hubungan ini dibawa dalam persoalan-persoalan keduniawian, sudah barang tentu akan muncul klaim kebenaran (*truth claim*). Dalam arti luas, ketika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Agama adalah ekspresi personal yang bersumber pada keyakinan subjektif suatu agama. Jika agama tertentu menjadi dasar bagi penetapan hukum, maka hukum akan menjadi sangat personal, berlaku hanya bagi yang meyakininya. Padahal hukum harus impersonal dan berlaku universal untuk semua warganegara Indonesia.

Dari segi epistemologisnya, jika kebenaran itu hanya satu dan mutlak menurut persepsi manusia yang berbeda posisinya maka yang diperoleh adalah kebenaran parsial atau kebenaran sepotong-potong yang terfragmentasi. Jika hanya satu persepsi saja yang dianggap kebenaran, maka konsep kebenaran seperti itu justru akan menyesatkan. Karena itu, agama secara formal tidak boleh terlihat pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama tempatnya pada *civil society* sebagai moral *reasoning* dan fondasi bagi pengembangan masyarakat. *Civil society* adalah wahana bagi agama untuk mengembangkan dakwah. Pada ranah *civil society*-lah agama bisa berpartisipasi-aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda. Buku ini menyimpulkan bahwa dengan sekularisme, sesungguhnya umat Islam akan

menjauhkan pemutlakan terhadap kebenaran agama. Dengan kata lain, dalam bahasa teologi Islam, menjauhkan dari *syirk* (politeisme).

Dalam konteks agama dan negara, Indonesia merupakan kasus yang unik. Meskipun diklaim sebagai negara berpenduduk Muslim terbanyak di dunia, namun *the founding fathers* republik ini tidak memilih Islam sebagai dasar negara. Mereka lebih memilih Pancasila sebagai dasar negara dan sekaligus sebagai pedoman dalam penyelenggaraan kekuasaan negara. Tentu saja pilihan itu bukan tanpa alasan dan juga bukan pilihan yang mudah. Rekaman sejarah mengenai perdebatan kelompok nasionalis sekular dan kelompok nasionalis Islam pada sidang konstituante menjelaskan hal itu secara terang benderang seperti sudah dikemukakan di atas. Karenanya, penegakan syariat Islam di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim seperti Indonesia, tidak pernah akan berhasil, walaupun mereka menganut Islam, tetapi kehidupan sekularnya sudah menyatu—atau, kendatipun mereka hidup sekular, namun sekular yang dipahami dan dipraktikkan adalah "sekularisme minimal", yaitu sekularisme yang memberi tempat pada agama. Membumikan sekularisme dengan menyesuaikan karakter keindonesiaan merupakan sebuah keharusan. Sekularisme dapat dijadikan jawaban dan penyelesaian bagi sebuah masyarakat Indonesia yang plural.

Nilai-nilai etis yang patut dipertimbangkan dari sekularisme tersebut adalah untuk menjaga agar tidak ada kriminalisasi terhadap kelompok-kelompok agama atau kepercayaan, dan juga kelompok agama atau kepercayaan tidak dipersulit ketika mengurus perizinan pendirian tempat ibadah. Tujuan etis dari sekularisme adalah memberi kebebasan kepada

agama untuk berkembang di tangan masyarakat. Semakin dicampuri semakin rusak. Maka menjadi jelas bahwa yang diperlukan di Indonesia adalah sebuah sekularisme, yakni memisahkan urusan agama dari urusan politik. Kalau tidak, maka agama berpotensi menghambat negara, atau sebaliknya, negara akan berpotensi menghambat agama. Model sekularisme yang humanis, yang *friendly* terhadap agama—sebagaimana banyak dikemukakan oleh kalangan Islam Progresif di atas dalam merespons sekularisme—dengan tetap membuka dialog dan kerjasama seluas-luasnya antara negara dengan agama/kepercayaan merupakan alternatif untuk mengisi lebih jauh model hubungan negara dan agama di dalam konstitusi Indonesia yang sekular.

Sebagai puncak dari perdebatan sekularisme di Indonesia—termasuk masalah hubungan agama dan negara—dan setelah melihat pemikiran para aktivis Islam Radikal tentang syariat Islam sebagai dasar negara ataupun kehidupan masyarakat, para pemikir Islam Progresif pun memilih mengembangkan lebih lanjut pemikiran Islam dan Pancasila.

Seperti sudah kita lihat di atas, bagi para pemikir Islam Progresif, sangat disadari bahwa pembahasan mengenai Islam sebagai dasar negara di Indonesia sesungguhnya merupakan suatu fenomena yang telah digali secara teologis hampir seluruhnya oleh kalangan Islam modernis maupun tradisionalis. Menurut mereka saat ini tidak sulit memperoleh pikiran-pikiran progresif mengenai Islam sebagai dasar negara dan tentang teologi Pancasila dari dunia pesantren, dari mana para pemimpin Islam tradisional berasal. Sehingga tidak terlalu mengherankan jika organisasi dengan massa besar seperti NU dan Muhammadiyah juga tanpa kesulitan sama sekali menerima

Pancasila sebagai dasar negara, bahkan sebagai satu-satunya asas—dan sekaligus dengan penerimaan Pancasila ini, mereka menolak keras pemikiran Islam Radikal tentang penerapan syariat Islam dalam kehidupan politik umat Islam.

Penerimaan penuh NU atas Pancasila didasarkan pada satu alasan bahwa dalam kerangka pendekatan fikih, Pancasila dipandang semata-mata sebagai salah satu dari sekian prasyarat dari legalitas negara Republik Indonesia. Jadi, itu tidak dapat diartikan sebagai prasyarat keagamaan. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk menolaknya, sepanjang Pancasila tidak difungsikan sedemikian rupa sehingga mengganti kedudukan agama.

Berbeda dengan NU, penerimaan Muhammadiyah atas Pancasila didasarkan pada pertimbangan yang lebih filosofis. Bagi Muhammadiyah, negara Indonesia dapat diibaratkan sebagai sebuah bus, sedangkan Pancasila adalah semacam tiketnya. Tanpa "tiket" Pancasila, tak mungkin kita bisa naik "bus" Indonesia. Harus juga dicatat bahwa penerimaan Muhammadiyah terhadap asas Pancasila dicapai melalui proses yang sangat demokratis. Pertama-tama para pemimpin Muhammadiyah mendikusikan hal itu. Lalu sesudah mereka mencapai konsensus untuk menerima asas Pancasila, mereka meneruskan pembicaraan tersebut kepada para pimpinan Muhammadiyah di daerah. Akhirnya, dalam Muktamar Muhammadiyah di Solo pada tahun 1985, secara aklamasi keputusan tersebut didukung oleh peserta muktamar.

Dari proses panjang penerimaan Pancasila, dalam kurun waktu 1982-1985 sebagian kalangan Islam mulai menerima asas tunggal dalam landasan ideologi negara serta ormas dan orpol. Sedangkan dalam kurun waktu 1985-sekarang hubung-

an Islam dan negara terasa lebih harmonis di mana umat Islam telah masuk sebagai bagian dari sistem politik elit dan birokrasi. Pola hubungan yang bersifat akomodatif ini sangat terasa berupa tersalurkannya aspirasi umat Islam untuk membangun tatanan sosial, politik, ekonomi dan budaya yang berakar pada nilai-nilai substansial Islam, serta budaya bangsa yang dibingkai dalam Pancasila dan UUD 1945. Sehingga kiranya dapat ditarik suatu makna bahwa Pancasila sebagai dasar negara merupakan model ideal sekularisme *ala* Indonesia. Sebagai ideologi negara, Pancasila menegaskan bahwa Indonesia bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekular. Ia merupakan konsep ideal untuk menciptakan kerukunan aktif (pluralisme) di mana anggota masyarakat bisa hidup rukun di atas dasar kesepahaman pemikiran yaitu bahwa keberadaan Pancasila benar-benar menjadi *kalimah sawâ'* (titik-temu) bagi masyarakat Indonesia.

Dengan sekularisme berdasarkan Pancasila ini, maka Pancasila mengandung unsur yang sangat penting dalam pembangunan bangsa Indonesia, yaitu:

- Pencerminan realitas usaha menjaga kestabilan "harmonisasi dinamis" dari keseragaman budaya dan agama masyarakat Indonesia.
- Sebagai faktor pemersatu, nilai yang memberikan alternatif baru baik untuk perkembangan individu ataupun masyarakat guna mencapai satu tujuan, sistem cita-cita dan sistem berpikir yang integral pada tingkat nasional.
- Sebagai satu ideologi yang mengandung harapan baru untuk melangkah kepada kehidupan bersama yang lebih baik.

- Mempunyai kemampuan mempengaruhi berbagai kehidupan dan corak keberagamaan masyarakat Indonesia, dan mempunyai kemampuan menyesuaikan dengan pertumbuhan masyarakat.

Sebagai produk pemikiran modern, Pancasila adalah sebuah filsafat yang dinamis, tidak statis dan memang harus dipandang demikian. Watak dinamis Pancasila itu membuatnya sebagai ideologi terbuka. Dalam hal perumusan formalnya, Pancasila tidak perlu lagi dipersoalkan. Demikian pula kedudukan konstitusionalnya sebagai dasar kehidupan bernegara dan bermasyarakat dalam pluralitas Indonesia, "Pancasila merupakan hal yang final." Namun dari segi pengembangan prinsip-prinsipnya sehingga menjadi aktual dan relevan bagi masyarakat yang senantiasa tumbuh dan berkembang, Pancasila tidak bisa lain kecuali mesti dipahami dan dipandang sebagai ideologi terbuka yang dinamis. Oleh karena itu tidak mungkin Pancasila dibiarkan mendapat tafsiran sekali jadi untuk selama-lamanya *(once for all)*. Pancasila juga tidak mengizinkan adanya badan tunggal yang memonopoli hak untuk menafsirkannya. Otoritarianisme dalam sejarah selalu dimulai oleh seseorang atau sekelompok orang yang mengaku sebagai pemegang kewenangan tunggal di suatu bidang yang menguasai kehidupan orang banyak, khususnya bidang ideologi politik.

Analisis atas Islam dan sekularisme di atas menegaskan bahwa semua kegiatan kenegaraan harus berlangsung di bawah sinar Ketuhanan Yang Maha Esa, sebagaimana sila pertama itu menyinari empat sila yang lain dalam Pancasila. Dengan begitu kegiatan kenegaraan kita memiliki dasar meta-

fisis, sehingga menghasilkan komitmen yang total, yang tumbuh dari kesadaran bahwa semua perbuatan dan tingkah laku manusia adalah bermakna, dan akan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan. Sama halnya dengan banyak bidang kehidupan lain.

Sekularisme di Indonesia yang merefleksikan Pancasila sebagai dasar negara dimulai dengan asas Ketuhanan Yang Maha Esa dan diakhiri dengan tujuan pokok kehidupan kenegaraan, mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat. Asas-asas perikemanusiaan, persatuan, dan kerakyatan berada dalam spektrum yang bermula dengan Ketuhanan dan berujung dengan keadilan sosial itu, sejalan dengan prisip negara-bangsa yang bertujuan menciptakan kemaslahatan umum. Untuk mencapai spektrum ini, Pancasila haruslah menjadi suatu ideologi yang terbuka, sesuai dengan rancangannya untuk landasan kehidupan sosial-politik Indonesia yang plural dan modern.

Pancasila adalah dasar negara. Artinya, kekuatan politik baik partai maupun ormas Islam yang tidak mengakui dasar negara Pancasila tidak berhak hidup di Indonesia. Dengan mencantumkan Pancasila sebagai asas, tidak akan lagi kelompok-kelompok tertentu, baik partai politik maupun ormas Islam mengutak-atik masalah dasar negara. Hal ini diperlukan untuk menjamin NKRI dan Pancasila sebagai dasar negara yang merupakan bentuk final negara Indonesia. Tanpa itu, Indonesia akan selalu dibayang-bayangi konflik soal dasar negara.

Dari analisis di atas jelas bahwa dewasa ini yang paling potensial mengganti Pancasila ini adalah ideologi Islam yang berfungsi sebagai alat tawar-menawar politik untuk meme-

Dalam kenyataannya tidak ada seorang manusiapun yang sangat sekularistis. Kalau bisa ditemukan orang yang seperti itu, maka dia adalah orang yang berpandangan sangat sempit sedemikian rupa sehingga hanya mengakui keberadaan atau eksistensi dunia ini seraya menolak dimensi transendental.

nangkan tujuan-tujuan politik jangka pendek, seperti upaya melegalisasikannya kembali Piagam Jakarta dan menjadikan Islam sebagai agama negara. Upaya mengganti Pancasila sebagai ideologi negara merupakan aksi yang membahayakan maslahat umat dan bangsa. Oleh karena itulah, kita sudah melihat bagaimana para pemikir Islam Progresif mencari landasan teologis yang bisa menghubungkan Pancasila sebagai dasar sekularisme di Indonesia, dan Islam sebagai anutan agama masyarakat mayoritas di Indonesia. Mereka menemukan jembatan teologis itu pada Piagam Madinah.

Menurut para pemikir Islam Progresif, Pancasila pada kenyataannya dapat dibandingkan dengan Piagam Madinah. Argumen mereka didasarkan pada dua premis utama yaitu:

- Secara substantif, baik Piagam Madinah maupun Pancasila mengakui kaitan antara nilai-nilai agama dan masalah-masalah kenegaraan;

- Secara fungsional, kedua rumusan politik tersebut mencerminkan titik-titik temu (*common platform, kalimah sawâ'*), yang berfungsi sebagai prinsip-prinsip yang mengatur sebuah masyarakat politik dengan latar belakang sosial keagamaan yang beragam.

Usaha membandingkan antara Pancasila dan Piagam Madinah dilakukan dengan tiga alasan. *Pertama*, beberapa prinsip Pancasila seperti yang dijabarkan dalam UUD 1945 dapat dibandingkan dengan prinsip-prinsip yang tertuang dalam Piagam Madinah, yaitu kebebasan beragama, kewajiban membela serta mempertahankan negara, dan lain-lain, meskipun situasi sejarah yang melahirkan kedua perjanjian itu sangat berbeda. *Kedua*, bagi seorang Muslim, Piagam Madinah merupakan aktualisasi ajaran al-Qur'an dalam kehidupan sosial politik dan sosial budaya. *Ketiga*, Piagam Madinah dan Pancasila keduanya memiliki persamaan, yakni merupakan jawaban konstitusional terhadap realitas sosiopolitik setiap masyarakat yang sedang dihadapi.

Membandingkan Pancasila dan UUD 45 Indonesia dengan Piagam Madinah tidak hanya mengisyaratkan kesejajaran pola penerimaan kelompok-kelompok bersangkutan akan nilai-nilai kesepakatan itu, tetapi juga mengimplikasikan adanya hak dan kewajiban yang sama pada kelompok-kelompok bersangkutan yang bisa disejajarkan. Maka sebanding dengan apa yang telah diperbuat oleh kaum Muslim Madinah terhadap konstitusi mereka itu, umat Islam Indonesia berkewajiban membela Pancasila baik sebagai keutuhan maupun dalam perincian pelaksanaannya, serta berkewajiban pula mempertahankan nilai kesepakatan itu dari setiap bentuk pengkhianatan, termasuk mengganti Pancasila dengan Islam.

Salah satu konsekuensi penting dari Pancasila, seperti juga Piagam Madinah, ialah adanya jaminan kebebasan beragama. Prinsip kebebasan beragama ini menyangkut hal-hal yang cukup rumit, karena berkaitan dengan segi-segi emosional dan perasaan mendalam kehidupan subjektif keagamaan. Pelaksa-

naan prinsip kebebasan beragama akan berjalan dengan baik jika masing-masing anggota masyarakat mampu mencegah kemenangan emosi subjektif atas pertimbangan akal yang sehat. Kemampuan itu menyangkut tingkat kedewasaan tertentu serta kemantapan kepada diri sendiri, baik pada tingkat individual maupun pada tingkat kolektif.

Dalam kerangka inilah, bagi seorang Muslim, Pancasila memang dapat dilihat sebagai "objektivikasi Islam". Karena, tak ada nilai-nilai Islam dan Pancasila yang bertentangan. Secara keseluruhan dari sila ketuhanan, prinsip musyawarah, keadilan dan sebagainya, sebanding dengan agenda-agenda objektif etika politik Islam. Dengan payung besar demokrasi, prinsip-prinsip itu menjadi sesuatu yang tidak hanya bisa diklaim oleh umat Islam sendiri, tetapi oleh bangsa secara keseluruhan, bersama agama-agama lain di dalamnya. Karena bersandar pada realitas atau situasi objektif, maka proses objektivikasi menghindarkan orang untuk berlaku mendominasi. Untuk itu, suatu perbuatan bisa dianggap objektif kalau hal itu dirasakan oleh komunitas "lain" sebagai sesuatu yang natural, wajar. Pemakaian terminologi yang objektif itu, yang semua orang sama-sama mengerti persis maksudnya, akan meniadakan salah paham antarkomponen bangsa. Hal-hal objektif yang dimaksud di sini adalah seperti keadilan, pemerintahan yang bersih, supremasi hukum, dan demokrasi.

Pancasila bagi para pemikir Islam Progresif adalah objektivikasi dari Islam. Begitu pentingnya Pancasila sebagai pemersatu bangsa, para pemikir Islam Progresif telah sepakat sepenuhnya, bahwa NKRI berdasar Pancasila adalah bentuk final dari negara yang diinginkan umat Islam. Mereka sepakat bahwa

Pancasila adalah hasil ijtihad yang sejalan dengan ajaran-ajaran Islam yang paling dasar, sebagaimana negara dan sistem pemerintahan Islam pada zaman *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* adalah juga sebuah hasil ijtihad kolektif umat Islam pada waktu itu. Konsep Pancasila juga dipikirkannya dalam kerangka masyarakat Indonesia yang pluralistis. Dalam masyarakat yang plural seperti Indonesia ini, menurut mereka tidak bisa dipakai pendekatan formalistis seperti tercermin dalam Piagam Jakarta.

Format baru sekularisme dari para pemikir Islam Progresif tidak membutuhkan kaitan legalistik antara Islam dan negara. Apabila secara ideologis dan politis negara tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam, maka menurut mereka tidak ada alasan untuk berpikir mengenai "negara Islam", juga sebaliknya tidak ada alasan untuk tidak menyatakan loyalitas dan dukungannya kepada negara Indonesia yang sekular berdasarkan Pancasila. Inilah yang membuat mereka menerima Pancasila yang diyakini selaras dengan ajaran-ajaran Islam. Apalagi nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila dapat dijadikan sebagai dasar mempererat hubungan masyarakat yang terdiri dari berbagai ragam ras, suku, bahasa, budaya dan agama-agama di Indonesia.

Dari penerimaan Pancasila ini muncullah penerimaan sepenuhnya liberalisme, yaitu demokrasi dan hak asasi manusia; dan pluralisme, yakni kesediaan untuk menerima pluralitas sebagai sesuatu yang positif untuk membangun Indonesia yang lebih adil, terbuka dan demokratis.❒

Bab IV

ARGUMEN ISLAM UNTUK LIBERALISME

> Terus terang saya sangat berkeberatan dengan pandangan MUI yang memiliki suatu kecenderungan eksklusif dan *judgemental*. Jangankan bicara tentang liberalisme, menerjemahkan Islam yang *kâffah* (menyeluruh) pun mereka tidak mampu mengakomodasi ekspresi-ekspresi Islam yang berbeda.
>
> Siti Ruhaini Dzuhayatin[1]

Dalam fatwa MUI Juli 2005 ditegaskan bahwa pengharaman liberalisme disebabkan karena penggunaan akal (rasio) yang berlebihan dalam pemikiran agama (Islam).[2] KH. Ma'ruf Amin, Ketua Komisi Fatwa MUI—yang sekarang menjadi Ketua Dewan Syari'ah Nasional MUI—menjelaskan bahwa liberalisme adalah upaya memberikan penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama (Islam) di luar dari kaidah-kaidah yang telah disepakati *(qawâ'id al-tafsîr al-nushûsh)*.[3] Ia menyebut bahwa

[1] Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Yogyakarta, Oktober 2006. Siti Ruhaini adalah seorang feminis, pengajar senior UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

[2] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, tertanggal 29 Juli 2005.

[3] Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

penggunaan akal yang berlebihan itu disebabkan oleh metode yang digunakan liberalisme dalam menafsirkan *nash* yaitu hermeneutika. Padahal menurutnya—dan ini yang menyebabkan MUI mengharamkannya—penggunaan hermeneutika tidak lazim dalam pemikiran Islam.

Pertama, hermeneutika berbeda dengan takwil. Takwil berusaha memberikan penafsiran terhadap *nash* (teks keagamaan) manakala *nash* tersebut tidak dapat dimaknai secara lahir. Biasanya takwil digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat yang *zhannî* (multi tafsir) bukan yang *qath'î* (yang jelas). Sebab, ayat-ayat yang *qath'î* tidak boleh dan tidak bisa ditafsirkan.

Kedua, dalam Islam, menurut Ma'ruf Amin penafsiran terhadap suatu *nash* harus berpegang teguh pada kesucian *nash* dan keilahian dari yang menurunkan al-Qur'an. Artinya baginya "keilahian" al-Qur'an dan "kenabian" hadis tidak dapat ditawar-tawar. Kesucian masing-masing harus dijaga. Sedangkan hermeneutika, menurutnya menganggap teks-teks al-Qur'an dan hadis sebagai buku biasa, sehingga dapat ditafsirkan. Bahkan, menurut Ma'ruf Amin, terdapat banyak penafsiran yang memungkinkan terjadinya "amandemen" terhadap *nash*. Karena itu ia menolak pengggunaan hermeneutika yang dipergunakan dalam pendekatan Islam liberal.

Dengan alasan ini, maka menurut Ma'ruf Amin dan MUI, pendekatan-pendekatan liberalistik terhadap agama merupakan sesuatu yang menyimpang. Ia menilai, penafsiran liberalis banyak melakukan penyimpangan dari kaidah penafsiran yang baku. Menurut Ma'ruf Amin, penafsiran liberalis menggunakan pendekatan hermeneutika yang tidak cocok dengan al-Qur'an.[4]

[4] Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

Berikut adalah tanggapan kalangan intelektual Islam Progresif mengenai fatwa MUI tentang liberalisme—yang diharamkan MUI itu. Dimulai dengan pengertian liberalisme secara filosofis; kemudian akan dilihat bagaimana pendekatan liberal dalam pemikiran Islam, dan diakhiri dengan respon intelektual Islam Progresif atas pengharaman konsep liberalisme tersebut.

PENGERTIAN LIBERALISME

Sebelum dibicarakan lebih jauh pengertian liberalisme, berikut definisi liberalisme menurut kamus atau ensiklopedi.

> Liberalism refers to a broad array of related ideas and theories of *government* that consider *individual liberty* to be the most important political goal. Modern liberalism has its roots in the *Age of Enlightenment*. Broadly speaking, liberalism emphasizes *individual rights* and equality of results. Different forms of liberalism may propose very different policies, but they are generally united by their support for a number of principles, including extensive *freedom of thought* and *speech*, limitations on the power of governments, the rule of law, the free exchange of ideas, a market or mixed economy, and a *transparent system of government*. All liberals—as well as some adherents of other political ideologies—support some variant of the form of government known as *liberal democracy*, with open and fair elections, where all citizens have equal rights by law.
>
> There are many disagreements within liberalism, especially when economic freedom and social justice come into conflict.

> The movement called *classical liberalism* asserts that the only real freedom is freedom from *coercion*.[5]

Dari definisi di atas, bisa diringkaskan bahwa liberalisme adalah paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Liberalisme merupakan paham kebebasan, artinya manusia memiliki kebebasan atau kalau kita lihat dengan perspektif filosofis, merupakan tata pemikiran yang landasan pemikirannya adalah manusia yang bebas. Bebas, karena manusia mampu berpikir dan bertindak sesuai dengan apa yang diinginkan. Liberalisme adalah paham pemikiran yang optimistis tentang manusia.[6] Prinsip-prinsip liberalisme adalah kebebasan dan tanggungjawab. Tanpa adanya sikap tanggungjawab tatanan masyarakat liberal tak akan pernah terwujud.[7] Namun demikian liberalisme bukan berarti tanpa kritik, tetapi—walaupun demikian—ia merupakan pilihan yang paling logis di dunia politik dewasa ini. Salah satu agenda liberalisme adalah mengandalkan rasio dan kesadaran sosial para individu untuk menunaikan kewajiban-kewajibannya. Selain itu, ia juga mengandalkan pembangunan mandiri masyarakat tanpa intervensi yang berlebihan dari negara.

---

[5] *Lihat*, “Liberalism”, *Wikipedia, the free encyclopedia. Lihat,* Michael W. Strasser, “Liberalism” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967), h. 548-461.

[6] Rizal Mallarangeng, “Demokrasi dan Liberalisme”, dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 135-136.

[7] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006), h. 54.

Yang harus menjadi penekanan dalam liberalisme adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi.

Menurut Bolkestein, kaum liberal harus menentukan agenda perdebatan di masa yang akan datang dengan memberi penekanan khusus atas kebebasan sebagai ide tertinggi dalam hirarkhi nilai liberal; memberikan prioritas bagi budaya kompetisi; dan membumikan desentralisasi radikal dan memelihara pola keberagaman; serta menempatkan pengambilan kebijakan sedekat mungkin dengan publik. Melalui kenyataan bahwa kini ideologi-ideologi lain mengikuti ide-ide liberal, Bolkestein, ingin memberikan satu saran yang amat penting kepada para pendukung liberalisme: "Jika memang yang Anda inginkan adalah liberalisme maka janganlah memilih ideologi lain yang ikut-ikutan menerapkan gagasan liberal, tetapi merujuklah pada liberalisme yang sesungguhnya."

Dalam liberalisme, penegakan hukum adalah sesuatu yang fundamental. Pengekangan atas tatanan publik dan keamanan adalah bertentangan dengan kebebasan, seperti yang dikatakan John Locke: "Berakhirnya fungsi hukum bukan dengan cara melenyapkan atau menahan orang-orang yang dinilai melanggar, tetapi dengan cara melestarikan dan memperluas kebebasan."[8] Menurut John Locke, negara didirikan untuk melindungi hak milik pribadi. Bukan untuk menciptakan kesamaan, atau untuk mengontrol pertumbuhan milik pribadi yang tidak seimbang, melainkan justru untuk tetap menjamin

[8] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah*, h. 46.

keutuhan milik pribadi yang semakin berbeda-beda besarnya. Dengan milik *(property)* dimaksud tidak hanya barang milik *(estates)*, melainkan juga kehidupan (*lives*) dan hak-hak kebebasan *(liberties)*. Inilah hak-hak tak terasingkan *(inalienable rights)* dan negara justru didirikan demi untuk melindungi hak-hak asasi itu.[9]

Pengaruh ajaran Locke tentang negara pada umumnya sangat besar, terutama di Inggris, Prancis, dan Amerika. Kiranya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa konstitusi Amerika Serikat disusun dengan berguru padanya. Istilah seperti *government by consent of the people* (pemerintahan berdasarkan persetujuan rakyat) dan paham kepercayaan *(trust)* rakyat kepada pemerintah sebagai dasar legitimasinya termasuk paham-paham dasar ilmu politik modern. Penguasa tidak dapat menghindari pertanggungjawaban dengan argumen bahwa ia hanya bertanggung jawab terhadap Tuhan. Haknya untuk berkuasa diperolehnya dari manusia-manusia melalui *original compact*. Dengan demikian, Locke mengaitkan kembali wewenang pemerintahan pada *delegation*, pada penyerahan pemerintahan itu oleh mereka yang diperintahi. Dengan demikian ia membongkar dasar dari klaim raja bahwa kekuasaan mutlak dan tak terbatas.

Jadi, negara hanya boleh mempergunakan kekuasaannya dalam rangka tujuan yang ditugaskan kepadanya dalam *original compact*. Tugas negara dengan sendirinya terbatas oleh tujuannya. Tujuan itu sendiri dipahami sebagai pelayanan kepada kepentingan masyarakat. Negara tidak berhak untuk mempergunakan kedaulatan wewenang yang dimilikinya un-

---

[9] Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), h. 221.

tuk mencampuri segala bidang kehidupan masyarakat. Negara tidak mempunyai legitimasi untuk mengurus segala-galanya. Dengan demikian, inti paham liberal tentang negara adalah bahwa kekuasaan negara harus seminimal mungkin. Prinsip bahwa kekuasaan negara harus dibatasi pada apa yang perlu saja untuk menjalankan fungsinya yang hakiki, merupakan suatu pengertian yang amat penting dan fundamental.

Pembatasan kekuasaan itu berdasarkan keyakinan bahwa semua orang sebagai manusia sama kedudukannya. Tidak ada orang atau kelompok orang yang begitu saja berhak untuk memerintahkan sesuatu kepada orang lain. Maka yang *pertama* adalah hak masing-masing kita atas kebebasannya; hak untuk menentukan sendiri bagaimana ia mau hidup dan apa yang mau dilakukannya; sedangkan yang *kedua* adalah pembatasan kebebasannya. Kebebasan manusia memang tidak tak terbatas. Hak orang lain atas kebebasan yang sama dan hak masyarakat atas pengorbanan masing-masing anggota demi kepentingan bersama secara hakiki membatasi kebebasan individu.[10]

Sumbangan terbesar John Locke terhadap kesadaran kenegaraan modern adalah bahwa pembatasan wewenang negara itu dituangkan dalam tuntutan bahwa pemerintah harus bertindak atas dasar suatu konstitusi. Tuntutan bahwa pemerintahan negara harus dijalankan berdasarkan suatu undang-undang dasar menjadi kesadaran kenegaraan modern. Pada kondisi tersebut warganegara harus mampu memformulasikan dan memutuskan keinginan-keinginannya tanpa intervensi negara. Dalam liberalisme, stabilitas politik secara luas tergantung pada kemampuan pemerintah untuk merespon keinginan

[10] Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, h. 230.

warga. Supremasi hukum merupakan salah satu tonggak kebebasan individu dan tonggak demokrasi. Karena itu usaha-usaha untuk mengesampingkan tatanan prosedural atau legal dengan dalih "demi kepentingan nasional" atau karena desakan tuntutan rakyat yang semena-mena harus dianggap tidak demokratis. Seperti yang dikatakan oleh Aristoteles, bahwa pemerintahan yang terbaik melibatkan "supremasi hukum, bukan supremasi orang-orang".[11] Demokrasi dan kebebasan merupakan dua konsep yang amat penting dalam politik. Kebebasan atau hak-hak sipil bisa dikatakan suatu pengandaian bahwa negara punya peran positif dalam menjamin perlindungan hukum dan kesempatan yang setara bagi semua warganegara tanpa memandang ras, agama, serta jenis kelamin. Kebebasan sipil meliputi kebebasan berpikir, kebebasan berpendapat, kebebasan berkumpul dan berserikat, kebebasan beragama serta kebebasan pers. Kalau semuanya tidak diakui dan tidak ditegakkan oleh hukum di suatu negara, maka negara itu tidak bisa disebut demokratis.

Kebebasan sipil itu sendiri perlu dijamin karena hak-hak itu adalah sesuatu yang sangat penting bagi dirinya sendiri, misalnya hak untuk beragama atau tidak beragama. Kebebasan sipil itu bisa dijadikan parameter penting untuk mengukur apakah suatu negara demokratis atau tidak. Demokrasi sendiri memerlukan liberalisme dalam pengertian hak-hak sipil. Kalau hak-hak itu tidak ada, tidak ada demokrasi.[12] Tidak

---

[11] David Beetham dan Kevin Boyle, *Demokrasi 80 Tanya Jawab* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 110-111.

[12] R. William Liddle, "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* h. 146-147.

berlebihan jika dikatakan bahwa dukungan terhadap demokrasi hampir tidak bisa ditawar-tawar dalam dunia masa kini. Bahkan para konstitusionalis liberal seperti Bruce Ackerman setuju bahwa saat-saat penting dalam pembentukan dan perubahan konstitusi memerlukan pengabsahan demokratis secara popular, kalau hasilnya mau dianggap absah. Demikian juga dengan Robert Dahl, mengingatkan bahwa kebebasan politik secara substansial dihargai lebih baik dalam sistem demokrasi ketimbang non-demokrasi. Negara-negara di mana ada kebebasan berpendapat dan berserikat secara berarti, penghargaan hak-hak milik dan pribadi, pelarangan atas penyiksaan dan jaminan kesetaraan di mata hukum adalah negara-negara yang mempunyai sistem politik yang demokratis.[13]

Karenanya, Bolkestein memberikan pandangan yang sangat baik terhadap liberalisme.

> Selama lebih dari lima belas tahun terakhir dunia telah dihadapkan pada kekuatan liberalisasi, baik itu di bidang ekonomi maupun politik. Kekuatan ini telah membawa perubahan mendalam pada segi perilaku dan penampilan. Ia telah membuka horizon baru, dan bahkan telah melampaui apa yang pernah dibayangkan pada beberapa dekade sebelumnya. Kekuatan liberalisasi telah memberikan standar kehidupan yang meningkat dan ruang kebebasan bagi miliaran manusia di seluruh dunia. Potensi kekuatan ini tidak akan pernah sampai pada titik jenuh. Pada ambang milenium berikutnya, ia memberikan prospek kemajuan yang lebih hebat, mendukung kita untuk mampu menguatkan

---

[13] Ian Shapiro, *Asas Moral dalam Politik*, h. 232. Juga *lihat*, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

> dan meluaskan otoritas liberalisasi yang terbukti telah mencipta-kan kemakmuran bagi kita di masa lalu.[14]

Liberalisme memandang kebebasan individu manusia sebagai nilai mutlak. Mereka memandang Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai sesuatu yang bersifat fundamental dan universal. Mendorong penegakan HAM oleh karenanya menjadi tujuan kebijakan luar negeri yang sah.[15] Penghormatan terhadap HAM dapat didorong dengan baik dengan jalan melalui pembangunan ekonomi. Negara-negara yang paling sejahtera adalah negara yang demokratis, demikian sebaliknya.

Liberalisme dan Hak Asasi Manusia

Liberalisme berkaitan erat dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Membicarakan HAM pijakan yang paling tepat adalah hukum HAM International. Hukum ini dibuat di PBB dengan partisipasi internasional dan aspirasi universal. Hukum ini menentang partikularisme lokal dan tradisi yang berbeda dengan standar HAM (UDHR *[The Universal Declaration of*

---

[14] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah,* h. 84.

[15] Hak asasi manusi adalah hak hukum yang dimiliki oleh setiap orang sebagai manusia. Hak-hak tersebut bersifat universal dan dimiliki setiap orang, kaya maupun miskin, laki-laki ataupun perempuan. Hak-hak tersebut mungkin saja dilanggar, tetapi tidak pernah dapat dihapuskan. Hak-hak asasi manusia adalah hak hukum dan ini berarti bahwa hak-hak tersebut merupakan hukum. Hak asasi manusia dilindungi oleh konstitusi dan hukum nasional banyak negara di dunia. *Lihat*, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

Human Rights] yang dirumuskan pada tahun 1948—selanjutnya DUHAM) baik di Barat maupun non-Barat. Nilai-nilai yang terkandung dalam DUHAM dinyatakan sebagai standar umum kemajuan bangsa-bangsa yang diharapkan dijunjung tinggi oleh rakyat negara-negara anggota maupun rakyat daerah di bawah kekuasaan mereka.[16]

Secara umum DUHAM mengandung empat hak pokok. *Pertama*, hak individual atau hak-hak yang dimiliki setiap orang. *Kedua*, hak kolektif atau hak masyarakat yang hanya dapat dinikmati bersama orang lain, seperti hak akan perdamaian, hak akan pembangunan dan hak akan lingkungan hidup yang bersih. *Ketiga*, hak sipil dan politik, antara lain: hak atas penentuan nasib sendiri, hak memperoleh ganti rugi bagi mereka yang kebebasannya dilanggar; hak atas kehidupan, hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama, hak yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk menikmati hak sipil dan politik, hak seorang untuk diberi tahu alasan-

[16] Asas-asas HAM, yang terkandung dalam DUHAM pada dasarnya berasal dari pemikiran para ahli filsafat Barat abad ke-17, 18, dan 19 seperti John Locke, Baruch Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Smith Mill, dan anaknya John Stuart Mill. Sejarah menunjukkan bahwa rumusan awal HAM di Barat bermula dari Magna Charta tahun 1215. Dari Magna Charta, kemudian muncul seperti dokumen *Rights of Man France* (1789), *Bill of Rights of USA* (1791) dan *International Bill of Rights* (1966). Pada tanggal 6 Januari tahun 1941 Presiden Rosevelt menggagas *freedom of religion, freedom from fear* dan *freedom from want* yang kemudian popular di seluruh Amerika. Dari sekian banyak rumusan ini muncullah rumusan final pada tahun 1948 yang dihasilkan oleh Majelis Umum PBB dengan nama DUHAM. *Lihat*, Tri Wahyu Hidayat, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama? Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Pers, 2008), h. 7, 104 dan 108.

alasan pada saat penangkapan, persamaan hak dan tanggung jawab antara suami-istri, hak atas kebebasan berekspresi. *Keempat*, hak ekonomi, sosial dan budaya, antara lain memuat hak untuk menikmati kebebasan dari rasa ketakutan dan kemiskinan; larangan atas diskriminasi ras, warna kulit, jenis kelamin, gender, dan agama, persamaan hak antara laki-laki dan perempuan untuk menikmati hak ekonomi, sosial dan budaya; hak untuk mendapat pekerjaan; hak untuk memperoleh upah yang adil bagi buruh laki-laki dan perempuan; hak untuk membentuk serikat buruh; hak untuk mogok; hak atas pendidikan: hak untuk bebas dari kelaparan.[17]

Hak kebebasan berkeyakinan dinyatakan pula secara lebih rinci dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 18. Kovenan ini telah diratifikasi pemerintah Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005.[18] Isinya sebagai

---

[17] Siti Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia—Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009). Belum diterbitkan.

[18] Negara Indonesia sebenarnya telah meratifikasi instrumen-instrumen internasional hak asasi manusia yang berkaitan dengan kebebasan agama seperti *Declaration of human Rights* (1948), *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1966), *International Convention on the Elimination of All forms of Racial Discrimination* (1965). Sesuai dengan Keputusan Presiden No 40 tahun 2004 tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia (RANHAM), 2004-2009, maka Indonesia juga akan meratifikasi *International Convenant on Civil and political Rights 1966. Lihat*, Fernando J. M. M. Karisoh, "Kebebasan Beragama Ditinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009).

Liberalisme intinya memberikan kebebasan berpikir kepada masyarakat. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence*. Gagasan ini memiliki bermacam-macam sikap dalam ekspresinya. Prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antar-manusia, dan pluralisme.

berikut: (1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya.

DUHAM menyebut istilah *basic human rights (*hak-hak asasi manusia dasar), yaitu hak asasi manusia yang paling mendasar dan dikategorikan sebagai hak yang paling penting untuk diprioritaskan di dalam berbagai hukum dan kebijakan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Hak-hak asasi manusia dasar itu adalah serangkaian hak yang memastikan kebutuhan primer material dan non-material manusia dalam rangka mewujudkan eksistensi kemanusiaan manusia yang utuh, yaitu manusia yang berharga dan bermartabat. Walaupun, secara eksplisit tidak dijumpai satu ketetapan atau penjelasan yang merinci tentang hak-hak apa saja yang termasuk di dalam *basic human rights* ini, namun, secara umum dapat disebutkan hak-hak asasi dasar tersebut mencakup hak hidup,

hak atas pangan, pelayanan medis, kebebasan dari penyiksaan, dan kebebasan berkeyakinan. Hak-hak itu, dan juga secara keseluruhan hak asasi manusia didasarkan pada satu asas yang fundamental, yaitu penghargaan dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Hak-hak asasi tersebut tidak dapat dihapus karena merupakan kodrat manusia sendiri. Hak-hak itu tetap ada sebagai hak moral dan penghormatan terhadap hak-hak asasi itu akan membedakan mana negara yang berprikemanusiaan dan negara yang hanya berdasarkan atas kekuasaan belaka.[19] Memang, biasanya pelaku pelanggaran itu adalah negara. Di Amerika pun, pelaku pelanggaran hak-hak sipil masyarakat hitam adalah negara, bukan *civil society*. Di Indonesia juga seperti itu.[20] Harus diakui bahwa Indonesia belum cukup berpengalaman dalam mengelolah demokrasi di tengah menguatnya tuntutan untuk menghadirkan wacana agama secara ekstrem dalam wilayah sosial politik.

Menurut John Stuart Mill, salah satu pemikir tentang paham kebebasan di Inggris pada abad ke-19, dengan adanya kebebasan, adanya sikap menghargai orang untuk bersikap dan berpikir, kemungkinan masyarakat itu untuk berkembang, berdialog, untuk mencari hal yang lebih baik, terbuka lebih lebar. Ruangnya dibuka lebih besar. Itulah yang menjadi kunci mengapa masyarakat tumbuh dengan baik. Dalam masyara-

[19] Franz Magnis-Suseno, 2001, *Kuasa dan Moral,* (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2001), h. 21. *Lihat* juga Hikmat Budiman (ed.), *Komunalisme dan Demokrasi Negosiasi Rakyat dan Negara* (Jakarta: The Japan Foundation Asia Center, 2003), h. 51.

[20] Anis Baswedan, "Kovenan Tentang Hak-hak Sipil dan Politik" dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h 55.

kat di mana kebebasan telah menjadi institusi, artinya telah terlembagakan menjadi perilaku, menjadi kitab hukum, sistem politik, dan sebagainya, kelihatan mereka maju dengan cepat, atau menjadi negara-negara yang maju.[21]

RESPONS INTELEKTUAL ISLAM PROGRESIF ATAS FATWA MUI: KONSEP LIBERALISME

Liberalisme bukan kebebasan tanpa batas

Seperti sudah dilihat, istilah liberalisme datang dari kamus Barat, yang oleh para pemikir Muslim kemudian ditarik ke wilayah pemikiran Islam, khususnya isu tentang kebebasan berpikir dan beragama. Kebebasan beragama adalah suatu isu yang krusial dalam dunia yang terus berubah. Belum pernah terjadi sebelumnya ada perdebatan begitu banyak mengenai konsep toleransi, hak-hak manusia, multikulturalisme dan demokrasi. Salah satu sebab dari hal ini adalah kelompok radikal yang mengajukan agenda politik sendiri dengan pandangannya yang berbeda mengenai kewarganegaraan dan hubungan agama dan sosial.

Memang, jika dilihat dari segi bahasa, istilah liberalisme tidak dari Dunia Islam, melainkan dari Barat. Tetapi, kemudian nilai-nilai Islam beradaptasi dengan paham liberalisme sesuai situasi dan kondisi budaya di berbagai negara belahan dunia. Sehingga Islam pun hadir di mana-mana.[22] Seba-

[21] Rizal Mallarangeng, "Sebuah Kerangka Hukum" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* h. 13.

[22] Wawancara dengan Maria Ulfah Anshar, Jakarta, 14 Juni 2007.

gaimana dijelaskan oleh Ahmad Syafii Maarif—mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah—"Sesungguhnya liberalisme, baik di bidang politik ataupun ekonomi, bukan berasal dari Dunia Islam, tetapi dari Barat. Tetapi yang harus menjadi penekanan di sini adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas, kecuali kalau kita menghendaki anarkisme".[23] Senada dengan Syafii di atas, Dawam Rahardjo—Ketua Yayasan LSAF— berpendapat, bahwa "liberalisme juga bisa menjurus pada anarkisme, jika dipahami sebagai kebebasan tanpa batas." Menurutnya, kesalahpahaman terhadap liberalisme seringkali muncul di kalangan para penentangnya, misalnya liberalisme diartikan sebagai suatu paham yang bebas tanpa batas. Liberalisme dianggap atau dinilai sebagai paham yang bebas tanpa tanggung jawab. Liberalisme dipahami sebagai suatu paham yang sangat individualis. Padahal, yang harus diperhatikan dari kemunculan liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil.

Menurut Dawam, negara itu bertanggungjawab terhadap kebebasan melalui penetapan hak-hak sipil dan hak asasi manusia. Kebebasan, pada akhirnya, memerlukan peranan negara juga. Kalau kebebasan tidak diimbangi dengan kekuasaan negara, ia menjadi anarki. Kebebasan berbeda dengan anarki. Anarki adalah individualisme yang ekstrem. Ajaran agama kalau diwujudkan dalam hukum positif akan menjadi pemaksaan, karena konsep hukum bersifat memaksa. Siapa pun yang tidak melaksanakan hukum, dia dihukum. Oleh karena itu, penerapan syariat Islam akan cenderung bertentangan dengan hak asasi manusia dan hak-hak sipil. Dalam kasus jilbab, misalnya bukan melarang atau memaksa orang memakai jilbab,

---

[23] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, Oktober 2006.

tapi lebih baik jilbab itu dipakai atas dasar keyakinan pilihan pribadi, pilihan bebas yang tidak dipaksakan oleh hukum positif (formal), tapi didasarkan pada kesadaran. Demikian pun nilai-nilai normatif lainnya dari agama tidak bisa dilegal-formalkan. Karena itu, Perda-perda syariat berpotensi besar melanggar HAM, terutama hak-hak sipil."[24]

Djohan Effendi—mantan Ketua ICRP—menjelaskan makna liberalisme dengan cukup panjang.

> Istilah liberalisme dalam percakapan kita tidak lepas dari berbagai konteks. Orang bisa membicarakan liberalisme dalam konteks ekonomi. Dalam konteks ini kita bicara tentang ekonomi liberal di mana terdapat kebebasan bersaing, yang dibedakan dari ekonomi sosialis di mana peranan negara sangat menentukan. Orang bisa juga membicarakan liberalisme dalam konteks politik. Misalnya, dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat dan menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai pilihan lain dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan keyakinan agama akan kedaulatan Tuhan yang diwujudkan melalui institusi agama, orang maupun hukum, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara. Wacana liberalisme di sini saya rasa lebih berkaitan dengan wacana kebebasan berpikir, khususnya dalam konteks keagamaan.[25]

Kompleksnya kajian tentang liberalisme—utamanya jika dilihat dari berbagai sudut pandang keilmuan—seperti dijelas-

[24] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

[25] Wawancara dengan Djohan Effendi, Jakarta, 4 Juni 2007.

kan oleh Djohan di atas, meniscayakan adanya kajian secara serius dan mendalam tentang istilah "liberal", utamanya dalam tataran konseptual. Berbicara mengenai pandangan liberal atau liberalisme, menurut Gadis Arivia—pengajar filsafat Universitas Indonesia—kita harus membedakan antara konsep *mind* (pikiran) yang liberal dan posisi teori yang liberalisme. Untuk melihat secara jernih bahwa suatu hal adalah persoalan sosial, demikian kata Gadis, maka kita harus mempunyai *liberal mind*, pikiran liberal, artinya harus mempunyai sikap dan pikiran yang terbuka. Dari sinilah kemudian seseorang baru bisa menentukan posisi teori manakah yang akan dipakai untuk memecahkan masalah tertentu.[26]

Liberalisme sendiri bukanlah memberikan pujaan yang setinggi-tingginya kepada nalar sehingga karenanya manusia dianggap sebagai ukuran kebenaran, sementara wilayah agama, di mana di dalamnya terdapat sumber yang absolut dan kebenarannya melampaui pemikiran manusia, justru tidak tersentuh sama sekali—untuk tidak mengatakan terabaikan. Justru, menurut Ioanes Rakhmat—pengajar Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta—liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap agama (misalnya, kitab suci) tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau menjelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah. Menurut Ioanes, "... Orang-orang liberal tidak menyangkal adanya yang Absolut, yaitu Allah. Oleh karena itu mereka masih disebut teolog".[27]

---

[26] Wawancara dengan Gadis Arivia, Depok, 24 Mei 2007.

[27] Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta, 21 Mei 2007.

Memang, di Barat, terutama di Eropa, pernah muncul di suatu masa di mana agama dipinggirkan dan akal pikiran dipuja-puja. Sebenarnya kalau ditarik pada tataran sosiologis maupun psikologis, tujuan dari itu semua dimaksudkan untuk membela hak-hak dan kebebasan individu dalam berkarya dan berprestasi, sehingga diperlukan iklim yang bebas untuk berkompetisi. M. Amien Rais, seorang tokoh progresif Muhammadiyah, ahli politik dan guru besar Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta—mengatakan, bahwa "liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Sehingga, jika ada kompetisi gagasan atau kompetisi ide serta rivalitas antarpemecahan intelektual bagi masalah-masalah yang konkret, justru dipuji dan dianjurkan dalam Islam".[28]

Liberalisme sejalan dengan wibawa hukum

Di Barat sendiri, menurut Komarudin Hidayat—Rektor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta—liberalisme berada di bawah kendali aturan hukum negara. Liberalisme berjalan dan berkembang bersama dengan wibawa hukum untuk mencegah anarkisme. Oleh karena itu dalam dunia ekonomi mereka mempunyai prinsip yang mempersilakan setiap orang berpacu mengambil untung sebesar-besarnya, tetapi kalau melakukan kecurangan, menipu, dan korup, maka hukum akan intervensi. Jadi, walaupun liberal, tidak seenaknya mendiskriminasi orang. Liberalisme dalam tataran ekonomi dan politik Barat berkembang bersama dengan wibawa hukum. Sebab, kalau

[28] Wawancara dengan M. Amien Rais, Jakarta, Oktober 2006.

tidak ada hukum namanya anarki. Negara berperan dalam menerapkan hak dan kewajiban. Banyak negara-negara yang selama ini dikenal liberal kadang-kadang mereka lebih sosialis. Negara-negara tersebut lebih tanggap dalam menyantuni orang-orang yang menjadi korban. Sehingga, kendati berangkat dari individualisme yang lebih mementingkan konteks individu, tetapi dalam konteks sosial mereka lebih sosialis. Negara-negara tersebut lebih tanggap dalam menyantuni orang-orang yang menjadi korban. Komar, mencontohkan bahwa setiap ada bencana atau kelaparan di Afrika atau di negeri mana saja, yang lebih peduli adalah negara dan masyarakat Barat.[29]

Kebebasan berbicara untuk menyatakan pendapat, kebebasan berkumpul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri. Liberalisme adalah sesuatu yang positif.

Liberalisme sejauh mungkin juga membuka banyak kesempatan, memberi kemungkinan suatu kreativitas.[30] Liberalisme adalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusiaan yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan[31] serta memerdekaan diri dari kegelapan dan penindasan serta kebodohan.[32]

Di Jepang, China dan Korea Selatan bisa menjadi negara-negara yang sangat diperhitungkan, karena lewat kelokalan mereka dapat memanfaatkan globalisasi. Jika demikian perso-

[29] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.
[30] Wawancara dengan Haryatmoko, Depok, 24 Mei 2007.
[31] Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Oktober 2006.
[32] Wawancara dengan Nur A. Fadhil Lubis, Medan, 8 Juli 2007.

alannya, kiranya kita juga bisa memanfaatkan hal yang sama. Kita bisa memakai elektronik, sastra populer, dan sebagainya sambil memasukkan ke dalamnya nilai-nilai budaya kita, tanpa keharusan untuk memperhatikan yang asli atau murni, sebagaimana sebelumnya menjadi hal yang dianggap penting. Kalau hanya mencari yang asli, kita tidak akan pernah bisa menguasai globalisasi.[33] Karenanya, menurut St. Sunardi, cara meresponnya adalah memperkuat institusi negara yang, lagi-lagi, bukan dalam konteks untuk melahirkan semacam etatisme atau totalitarianisme, melainkan dalam konteks untuk memperkuat posisi Indonesia dalam keterbukaan pasar dan politik, termasuk juga kebudayaan."[34]

Bagaimana sebenarnya pengaruh liberalisme di negara-negara yang menganut sistem liberal, Menurut Kautsar Azhari Noer—guru besar UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,

> Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap oleh intel dan dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, sejauh tidak mengganggu kebebasan orang lain, sejauh tidak berbuat anarki. Saya lebih memandang liberalisme sebagai perihal kebebasan. Untuk itu, apabila kita menganggap liberalisme berbahaya, maka sebuah pertanyaan yang perlu kita ajukan: apa betul seperti itu? Jangan-jangan, sesungguhnya apa yang ada

---

[33] Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.

[34] Wawancara dengan St. Sunardi, Yogyakarta, Maret 2007.

> dalam pikiran kita sendiri tidak selalu benar. Jadi, liberalisme itu lebih merupakan hantu ketimbang kenyataan.[35]

Liberalisme di negara-negara yang telah maju, terwujud dengan para penguasa tidak dapat berbuat seenaknya terhadap rakyatnya. Mereka tidak bisa berbuat semena-mena demi mempertahankan kekuasaan mereka. Kebebasan beragama juga dijamin. Bila kebebasan beragama dibungkam, dikhawatirkan banyak orang berpura-pura melakukan sesuatu agar kelihatan tidak bertentangan dengan agama. Setiap orang bebas menganut dan mempraktikkan agama dan kepercayaan yang dianggapnya benar. Tanpa kebebasan, banyak muncul kepalsuan-kepalsuan. Karenanya, kita harus mengakui secara jujur bahwa masih banyak negara Islam yang tidak memberikan kebebasan dalam politik dan agama. Yang muncul adalah demokrasi palsu atau pura-pura. Yang muncul adalah pengekangan terhadap kebebasan beragama untuk kelompok-kelompok minoritas tertentu dan individu-individu yang dianggap sesat. Di Indonesia, ada orang yang terpaksa mencantumkan kata "Islam" dalam KTP-nya agar mendapatkan kemudahan urusan administratif dan kependudukan meskipun agamanya bukan Islam.

> Dalam demokrasi, kebebasan setiap individu dijamin. Yakni, kebebasan individual sejauh tidak mengganggu kebebasan orang lain. Maka pertanyaan yang muncul adalah: apakah Yusman Roy atau Lia Aminuddin, misalnya, mengganggu kebebasan umat Islam lainnya, sehingga negara ikut campur dan harus mengadili

---

[35] Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, Jakarta, September 2006.

> dan memenjarakan mereka? Mungkin bagi sekelompok umat Islam yang tidak mampu menerima kebebasan dan perbedaan, keyakinan yang dianut Usman Roy dan Lia Eden meresahkan. Tetapi itu hanya dalam pikiran mereka saja. Itu semata ketakutan yang berlebihan, di mana kalau keyakinan-keyakinan seperti itu dibiarkan akan menjadi saingan mereka, di samping juga akan bertambah banyak pengikutnya. Jadi, bukan karena keyakinan-keyakinan tersebut mengganggu dan memaksa sehingga hak-hak dan kebebasan mereka terancam.[36]

Demikianlah liberalisme adalah "...pengakuan terhadap hak-hak sipil. Oleh karenanya, liberalisme justru selalu disertai dengan hukum *(rule of law)*. Sebab, kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Kebebasan dalam kenyataannya selalu dibatasi oleh hak orang lain. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan di sini berlaku untuk semua manusia."[37] Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh "*system of rights*", yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.[38] Inilah "liberalisme yang historis". Adalah kekeliruan besar, jika liberal disamakan dengan kekacauan. Justru, liberal itu tertib. Tapi

---

[36] Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, September 2006.

[37] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

[38] Wawancara dengan F Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

ketertiban yang bukan paksaan dari atas, melainkan kesadaran sendiri.

Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tercantum dalam deklarasi Hak Asasi Manusia (HAM) yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi. "Orang liberal berarti orang yang *jembar atine* (lapang dada), tidak kikir, berjiwa pluralis. Karenanya kalau orang tidak mematuhi aturan permainan liberal, dia bisa dihukum".[39]

Namun ketika liberalisme ditarik ke dalam tataran teologis, dengan suatu pemahaman bahwa keniscayaannya meminggirkan peran agama, maka orang akan keberatan terhadap liberalisme. Begitu juga dengan istilah individualisme harus dibedakan dengan istilah egoisme. Individualisme adalah sikap menghargai dan melindungi setiap individu. Sehingga individualisme itu masih serumpun dengan liberalisme, demokrasi, HAM, karena individu dijamin dan dilindungi.[40] Liberalisme percaya bahwa individu memiliki kemampuan yang dapat menghasilkan *common virtue*. Individu bisa memilih dan melakukan sesuatu yang baik.[41] Di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.[42] Demokrasi memberi kesempatan bagi warga-

---

[39] Wawancara dengan F. Dähler, Oktober 2006.

[40] Wawancara dengan Komarudin Hidayat, Jakarta, 2006.

[41] Wawancara dengan Meuthia Ganie-Rochman, Depok, 2 Agustus 2007.

[42] Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustuis 2007.

negara untuk berekspresi apa pun sampai kemudian terbukti bahwa ekspresinya melanggar kebebasan berekspresi orang lain. Itulah alasannya kenapa kemudian dibuat aturan-aturan hukum.[43]

Liberalisme sejalan dengan Islam

Islam percaya bahwa pada dasarnya al-Qur'an sejak awal potensial untuk dijelaskan secara berbeda. Kesadaran terhadap perbedaan dalam menerjemahkan agama inilah yang justru relevan untuk pemikiran liberal. Menurut Qasim Matar—guru besar UIN Sultan Alaudin, Makasar— kalau itu kemudian akibatnya lantas sampai melahirkan gagasan Islam liberal, menurutnya, tidak apa-apa. Menurutnya, dalam ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri mempunyai potensi multitafsir. Karena itulah, sejak orang Islam di masa "klasik" belum belajar ke Barat dan menyerap pengetahuan dari sana, mereka sudah berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Itulah yang menjelaskan mengapa kemudian muncul mazhab-mazhab yang berbeda. Imam-imam mazhab tidak belajar ke Barat, di samping pada masa itu tidak ada "Barat" yang kita istilahkan sekarang. Perbedaan di antara mereka, meskipun sama-sama menjelaskan ayat-ayat yang sama pula tetapi mempunyai kesimpulan tafsir yang berbeda, dianggap

Netralitas dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan perlakuan khusus pada salah satu agama. Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

[43] Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 2006.

sebagai hal yang biasa, tanpa menyalahkan dan merendahkan satu sama lainnya.[44]

Jadi, selama liberalnya itu rasional, menghargai agama-agama, dan pluralis, maka tidak ada masalah, justru harus didorong. Karenanya, Zainun Kamal tidak mampu menyembunyikan keheranannya, manakala KH. Ma'ruf Amin—Ketua Komisi Fatwa MUI— menganggap liberalisme mengancam agama.

> ... apa yang dimaksud agama oleh dia? Kalau agama yang dimaksud di dalam otaknya selalu dianggap tengah terancam, maka sebenarnya dia sendiri yang terancam. Orang seperti itu memahami agama secara sempit. Itulah yang disebut sebagai paham konservatif. Sementara, di saat kita mencoba menggugat hadis-hadis Nabi yang jauh dari semangat demokratis dan toleran—bahkan jika memang demikian adanya, pribadi Nabi sendiri pun bisa kita gugat— mereka malah menganggap semua kehidupan Nabi, sebagaimana terkompilasi oleh kitab-kitab hadis, menjadi agama semuanya. Kalau itu yang mereka anggap sebagai agama, maka pantas saja mereka semua merasa terancam. Sebab, sebetulnya bukan agama yang terancam, melainkan 'agama dalam pemahaman mereka' yang sempit. Pandangan konservatif semacam inilah yang kita gugat.[45]

Perihal liberalisme dan kaitannya dengan ajaran Islam ini, Zainun, berargumen "menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab me-

---

[44] Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

[45] Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.

nyebut itu sebagai *ta'aqqul*. Tentu saja, *ta'aqqul* menyaratkan adanya *fikrat al-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinya kita tidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional. Apa yang rasional tentu saja terkait dengan hukum-hukum logika. Artinya, kalau mengenai persoalan-persoalan yang empiris, seperti persoalan-persoalan sosial, logikanya harus logika empiris."

Pembenaran atas suatu agama tidak terletak kepada keyakinan-keyakinan dan dongeng-dongeng atau khurafat-khurafat. Pembenaran atas sebuah agama terletak pada pemahaman yang rasional dan dapat teruji. Kebenaran terletak pada sejarah yang teruji melalui kajian dan penelitian ilmiah, tidak pada dongeng. Ia menganjurkan perlunya mengkaji ulang sejarah.

Di dalam pemikiran Islam modern sendiri, banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Kenyataan ini tidak bisa dipungkiri.[46]

Dengan demikian, pemahaman liberalisme dan agama, baik secara sosiologis-politis, psikologis atau teologis merupakan dua entitas yang saling berkait-kelindan. "Semangat liberal mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Yakni ketika warganegara Indonesia merasa tidak takut dan enggan lagi atau dilarang bila mengakui bahwa dia Ahmadiyah, Sikh, Yahudi, Parmalim, Kaharingan, Saptodharma dan seterusnya. Jadi, kebebasan di sini juga mempunyai hubungan, tidak saja

[46] Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

dengan aspek hukum dan politik, tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Dalam pengertian lain kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya."[47]

Liberalisme melindungi HAM dan kebebasan beragama

Lalu bagaimana dengan Indonesia? Secara normatif Indonesia lebih menekankan pada sosialisme, gotong royong dan koperasi. Namun, jika dicermati, pada praktiknya justru egoisme yang dikedepankan, bukan individualisme. Sebab, kalau egoisme yang berlaku, maka lebih mementingkan dirinya sendiri. Sementara kalau individualisme justru menghargai hak-hak individu. Lagi-lagi, harus digarisbawahi perbedaan antara individualisme dan egoisme.

> Kadang-kadang saya heran, kita yang katanya anti-liberalisme, ternyata tidak juga berhasil mewujudkan sosialisme. Lihat saja pembangunan bangsa selama ini. Negara ini begitu kaya alam dan budayanya, namun sekaligus juga menumpuk hutangnya di tengah kemiskinan rakyat. Jadi, di sini ada satu hal yang salah dalam merumuskan konsep negara dan bagaimana menuangkannya dalam tataran praksis. Di samping konsepnya tidak jelas, juga tidak didukung oleh orang-orang yang paham dan *commited* terhadap konsep tersebut. Jadi, antara aktor dan perilaku politik dengan ideologi negara ini terdapat keterputusan.[48]

Komaruddin Hidayat menjelaskan:

---

[47] Wawancara dengan Elga Sarapung, Yogyakarta, Maret 2007.
[48] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.

> Dunia ini pernah ada dua model antara kapitalisme dan sosialisme. Kedua model tersebut dapat berkembang lantaran paradigmanya jelas sampai pada tataran *how to achieve*. Beberapa tahun yang telah lampau, Indonesia menyakralkan begitu rupa Pancasila. Tidak dijabarkan secara jelas dan sistematis dalam tataran filosofis atau paradigmanya. Ia sakti, dan repotnya lagi menjadi doktrin tunggal yang tidak dapat ditawar-tawar lagi, terlebih dikritik. Kendati pemerintahan yang berkuasa waktu itu kerap bersembunyi di belakangnya dalam mengambil suatu kebijakan yang semena-mena. Sehingga Pancasila dipuji dan dilindungi tapi akhirnya tidak terwujudkan secara empiris. Tetapi jika diikuti perkembangan konseptualnya, kapitalisme dan marxisme terbuka untuk dikritik dan dikembangkan. Sehingga, sosialisme itu mengalami pergeseran ... Lalu, posisi Indonesia sebagai negara, konsepsi apakah yang dengan jelas dapat ditangkap. Di Indonesia, saya ingat betul ketika Pak Adam Malik masih hidup, ia mengeluarkan statemen: "awas hati-hati Indonesia ini jangan-jangan menjadi sampah kapitalis dan sampah sosialis". Yang dimaksudkan beliau: kapitalisme sampahnya berupa semangat egois untuk mengumpulkan duit; sampah sosialis berbentuk kediktatoran negara terhadap rakyat.[49]

Liberalisme adalah istilah yang mempunyai beberapa arti, yang semuanya berkaitan dengan kebebasan namun secara etis dinilai berbeda. Sehingga, terdapat bidang-bidang di mana liberalisme pantas dikritik, tetapi ada juga bidang-bidang di mana liberalisme itu sangat bagus. Liberalisme ekonomi yang melahirkan kapitalisme, sampai sekarang oleh kebanyakan komunitas moral, dinilai negatif. Di sisi lain, kebebasan berbicara untuk

[49] Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.

menyatakan pendapat, kebebasan berkumpul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh gerbong liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri dan dinikmati. Liberalisme politik adalah sesuatu yang positif.

Yang dimaksud "positif" di sini adalah "netralitas" dalam gagasan liberalisme politik berarti bahwa negara tidak memberikan *special treatment,* perlakuan khusus pada salah satu agama. Dalam dimensi politik liberalisme melahirkan paham bahwa kekuasaan negara harus berdasarkan sebuah Undang-Undang Dasar. Pada 400 tahun yang lalu tidak ada negara dengan Undang-Undang Dasar (UUD). John Locke merupakan orang pertama yang menuntut adanya UUD yang mengatur di mana hak eksekutif dan hak legislatif. Liberalisme adalah paham yang memunculkan pembagian kekuasaan, pembatasan kekuasaan, toleransi, dan kebebasan beragama, begitu pula *the rule of law,* kedaulatan hukum dengan hak asasi manusia. Karenanya, "Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

> Banyak orang yang menganggap liberalisme, terutama pada model liberalisme budaya, sebagai gagasan yang memperbolehkan melakukan apa saja, asal tidak merugikan orang lain. Salah satu ungkapan liberalisme seperti itu adalah revolusi seksual yang di Barat baru mulai pada tahun 60-an di abad yang lalu. Dalam revolusi itu ada beberapa hal yang saya anggap sebagai sebuah kewajaran, misalnya, *dekriminalisasi* kelakuan homoseksual. Secara pribadi saya tidak setuju kalau dua orang sejenis melakukan hubungan seks di kamar lalu dihukum oleh negara. Hal seperti

> itu dahulu mutlak dilarang di Jerman. Padahal itu bukan urusan negara. Tetapi bahwa liberalisme yang diartikan sebagai apa saja diperbolehkan, justru menyangkal adanya nilai-nilai dan norma-norma etis yang membatasinya. Misalnya adalah ketidakpekaan terhadap perasaan orang yang taat beragama. Reaksi umat Islam terhadap kartun Nabi Muhammad, dalam konteks ini, adalah sesuatu yang positif. Sebab, reaksi semacam itu tidak pernah ditunjukkan secara demonstratif oleh orang Katolik ketika agama dihina dengan mengatasnamakan kebebasan berekspresi. Karena itu, bagi umat Katolik, kemarahan umat Islam atas penghinaan dan penodaan agama dianggap sebagai tindakan yang sangat tepat dan patut untuk ditiru, karena agama Katolik dan Protestan sudah sering dihina tetapi selalu dibiarkan saja.[50]

Liberalisme dalam dimensi agama, pada umumnya berarti orang yang berani mempertanyakan dan mengkritisi doktrin-doktrin teologi. Dengan pengertian lain dia bukan orang yang menerima begitu saja apa yang dibawa oleh agama. Sebab, apabila seseorang sudah berkeyakinan bahwa kalaupun keberagamaannya dipaksakan atas kehendak Tuhan, dan tetap menganggapnya sebagai sesuatu yang baik dan benar, maka itu sudah merupakan kontradiksi. Salah satu hakikat agama adalah ketaatan kepada Allah. Tidak mungkin beragama kalau tidak taat kepada Allah. Akan tetapi, seorang liberal akan berani mengatakan agar ia betul-betul taat kepada Allah, ia harus mempertanyakan apakah interpretasi hukum agamanya yang berasal dari manusia itu betul-betul sesuai dengan ke-

---

[50] Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.

hendak Allah, yang pada-Nya-lah orang tersebut harus taat. Inilah pijakan dasar orang liberal.

> Orang liberal tidak mau dengan serta-merta mengatakan, 'terhadap Tuhan Allah aku pasrah', tetapi ia berani dengan kritis, sebagai subjek, mempertanyakan apa yang oleh tokoh-tokoh agama, para praktisi agama, termasuk Gereja (Katolik), misalnya ajaran para Paus, didakwahkan dan diyakini sebagai kekristenan yang asli. Di dalam wilayah kekristenan, hal-hal seperti itu pertama kali dipersoalkan secara besar-besaran oleh Protestantisme dengan mengatakan bahwa banyak praktik dan ajaran Gereja sudah tidak sesuai lagi dengan yang dibawa Yesus. Kemudian Kristen pecah. (Saya merasa sayang dengan Protestan, mengapa kekristenan sampai harus pecah.) Tetapi, demi Kekristenan, Gereja Katolik memang perlu mendapatkan kritik seperti itu. Dengan begitu baru dia menjadi sadar akan masalah dan terbuka terhadap kritik.[51]

Pandangan liberalisme, dengan demikian, idealnya adalah menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama adalah sebuah realitas, sebuah komunitas historis. Namun demikian, baginya, tradisi itu sangat penting. Tradisi tidak boleh dianggap sepi. Semua orang yang masuk dalam suatu agama berarti sekaligus juga masuk ke dalam suatu tradisi yang turun-temurun diterima begitu saja. Karena itulah orang-orang liberal selamanya akan mengatakan bahwa agama ha-

---

[51] Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.

> *Liberal thinking* **bisa mendorong pluralisme dan sekularisme positif yang menghasilkan persaudaraan.** *Liberal thinking* **tidak jumud atau stagnan, justru lebih kontekstual.Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan.**

rus dilihat secara kritis. Makna di dalam agama mungkin terjadi pembekuan dan tambahan atau malah interpretasi manusia yang mempersempit, yang justru jauh dari maksud sabda Allah itu sendiri.

Dalam liberalisme, hukum harus memperlakukan semua orang sama tanpa perbedaan yang didasari atas ras (keturunan), agama, kedudukan sosial dan kekayaan. Perumusan hak dan kedudukan warganegara dihadapan hukum ini merupakan penjelmaan dari salah satu sila Pancasila, yakni sila keadilan sosial. Asas keadilan sosial mengamanatkan bahwa semua warganegara mempunyai hak yang sama dan bahwa semua orang sama di hadapan hukum. Oleh karena itu, perilaku tidak adil dan diskriminatif yang dilakukan oleh Negara terhadap kelompok agama tertentu tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia, baik yang bersifat vertikal yang dilakukan pemerintah terhadap warganegara atau secara horizontal antara warganegara itu sendiri.

Agar negara tidak melakukan pelanggaran, maka, sosialisasi dan diseminasi jaminan perlindungan hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia perlu ditingkatkan untuk menghindari ketidaksiapan kelompok agama melihat adanya perbedaan-perbedaan dalam peribadatan. Diseminasi dan sosialisasi mengenai kebebasan beragama dan pencabutan peraturan perundang-undangan yang bersifat diskriminatif sangat diperlukan dengan melibatkan instansi pemerintah

terkait agar diketahui oleh masyarakat, sehingga perlakuan yang sama terhadap agama tidak hanya secara formal dalam peraturan perundang-undangan, namun dapat dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari.[52]

Fatwa MUI mengganggu keharmonisan beragama

Dalam menyikapi fatwa MUI tentang haramnya paham liberalisme ada banyak ragam pendapat tentang fatwa tersebut. Fatwa MUI yang juga memandang sesat sejumlah organisasi, aliran agama, dan ajaran (interpretasi) dalam agama Islam, seperti kesesatan Ahmadiyah, kesesatan Jaringan Islam Liberal (JIL), dan banyak lagi yang lain-lain. Fatwa yang menghakimi sejumlah aliran lain yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai normativitas Islam adalah sesuatu hal yang *over acting*. Fatwa, sebagaimana kita ketahui, memiliki fungsi sebagai pegangan bagi umat yang sifatnya tidak mengikat, namun memiliki signifikansi moral yang tinggi, karena merupakan hasil ijtihad yang dihargai oleh Islam. Dalam kajian fikih diketahui adanya banyak hasil ijtihad para ulama terdahulu, baik di kalangan Sunni maupun Syi'ah, satu dan yang lain tidak saling menyalahkan dan tidak saling membatalkan, tetapi justru berjalan secara harmonis di tengah-tengah umat.

Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa fatwa MUI terhadap sejumlah aliran tersebut, dalam tataran sosiologis, berimplikasi pada konflik atas nama agama yang tidak jarang berujung pada kekerasan fisik. MUI melalui fatwanya, terkesan

[52] Fernando J.M.M Karisoh, "Kebebasan Beragama di Tinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

asal-asalan dan tidak mempunyai landasan epistemologi yang kuat. Misalnya fatwa MUI tentang haramnya liberalisme, dengan satu alasan bahwa liberalisme diartikan sebagai penggunaan akal sebebas-bebasnya tanpa batas. Padahal, yang dimaksudkan dengan liberalisme adalah paham mengenai kebebasan, khususnya kebebasan beragama dan berkeyakinan serta kebebasan berpikir. Kebebasan tersebut, dalam kaca mata liberalisme, diletakkan pada tingkat individu dengan hak-hak asasi manusia, hak-hak sipil (*civil rights*) atau kebebasan sipil (*civil liberties*).

Mengomentari fatwa MUI tentang liberalisme, Jajat Burhanuddin, Direktur PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengatakan, bahwa pengharaman liberalisme oleh MUI merupakan kesalahan fatal.[53]

Karena itu, seperti dikatakan oleh Hamka Haq—Ketua Umum Baitul Muslimin Indonesia (BAMUSI) PDIP—bahwa fatwa MUI tak dapat dijadikan dasar untuk bertindak bagi pemerintah. Fatwa, menurutnya, hanya saran untuk membina, sehingga tidak boleh dianggap sebagai dasar untuk bertindak.[54] Apalagi alasan yang dikemukakan oleh MUI jauh dari kesan ilmiah, sehingga dinilai oleh Ahmad Suaedy tidak masuk akal.[55] MUI, seperti dikatakan oleh Rumadi —peneliti di The Wahid Institute, Jakarta— harus dilihat sebagai lembaga keagamaan swasta, yang memiliki kedudukan sama dengan lembaga-lembaga lainnya. Konsekuensi dari hal ini, dia harus melakukan dua hal, *pertama* meninjau ulang pembuatan MUI

[53] Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, Jakarta, 8 Februari 2008.

[54] Wawancara dengan Hamka Haq, Jakarta, 11 Februari 2008.

[55] Wawancara dengan Ahmad Suaedy, Jakarta, 29 Februari 2008.

yang *notabene* produk pemerintah. *Kedua,* dana abadinya harus dicabut. Itu harus dilakukan untuk memperjelas posisi MUI sebagai lembaga swasta.[56] Sebab, ketika penguasa menggunakan dalil-dalil agama atau memasukan nilai-nilai agama dalam negara maka akan terjadi peminggiran atas minoritas. Darinya pasti akan ada sudut pandang agama tertentu yang mengkristal. Seperti MUI, misalnya, dengan tafsirnya, menganggap yang lainnya salah. Padahal Islam tidak terbatas seperti itu.[57]

Singkatnya, status kelembagaaan MUI harus ditinjau ulang karena bermasalah, seraya kita ubah *mindset* masyarakat dalam melihat dan memosisikan MUI. MUI, seperti dikatakan oleh Abd. Moqsith Ghazali, bukanlah sebuah organisasi masyarakat (ormas). Menurutnya, MUI lebih tepat, disebut sebagai lembaga kajian atau "LSM plat merah".[58] Dan tanpa MUI, demikian pandangan Rumadi, seseorang tetap bisa saleh dalam beragama untuk bisa berpikir secara liberal atau progresif. Kesalehan beragama tidak bertolak belakang dengan liberalisme. Dengan kata lain, seorang yang progresif atau liberal pada saat yang sama tetap bisa menjadi orang yang beragama secara baik, dalam arti tetap menjaga ritual keagamaannya.[59]

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan oleh Syamsul Arifin—guru besar Universitas Muhammadiyah Malang—yang mengatakan, "inti dari liberalisme adalah kemerdekaan

---

[56] Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.

[57] Wawancara dengan Taufiq Adnan Amal, Makassar, 22 Maret 2008.

[58] Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 2008.

[59] Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.

mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu, lanjutnya, maka liberalisme menjadi keharusan."

> Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression*". Berdasarkan dari itu maka manusia perlu diberi ruang untuk mengekspresikan kebebasannya. Dalam konteks itu maka liberalisme menjadi gagasan yang positif. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama. Kita perlu menafsirkan ulang agar selalu kesinambungan antara Islam masa lalu dengan Islam masa sekarang. Inilah yang kita upayakan.[60]

Berkaitan dengan liberalisme tersebut, Ulil—mantan Koordinator JIL— juga mengatakan "gagasan mengenai Islam yang ideal adalah bahwa sebenarnya Islam tidak mengatur semua hal". Menurutnya, ada sebuah hadis Nabi yang memberinya inspirasi, "Sesungguhnya Allah telah menetapkan sejumlah ketetapan, maka jangan engkau abaikan; dan melarang sejumlah hal, maka jangan pula engkau langgar; tetapi Ia tidak mengatakan apa-apa mengenai banyak hal, karena kasih-Nya terhadap engkau semua."

---

[60] Wawancara dengan Syamsul Arifin, Malang, 25 Maret 2008.

Makna generik dari kata liberal sendiri, adalah pembebasan. Dan Islam adalah pembebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam Islam.

Hadis ini, menurut Ulil, sangat menarik. Menurutnya, dalam banyak hal agama tidak memberikan aturan, dan itu adalah wilayah kebebasan individu yang disebut dalam hukum Islam sebagai *mubâh*, artinya tidak ada hukum apa pun. Hadis ini, lanjutnya, adalah dasar ketika dulu pernah mengatakan bahwa tidak ada yang disebut dengan hukum Tuhan. Dalam pengertian tidak ada hukum Tuhan dalam arti hukum modern, yakni hukum positif. Menurut Ulil, wilayah *wa sakata 'an asyyâ'*, dalam hadis tersebut, adalah wilayah yang didiamkan oleh agama. Dan ini adalah wilayah kebebasan. Wilayah ini juga disebut dengan wilayah *mashlahah mursalah*, masalah kepentingan umum yang kedudukannya tidak kalah penting daripada salat, wudlu, ataupun haji. Wilayah *mashlahah mursalah*[61] termasuk

[61] Menurut Ulil, liberalisme adalah wilayah *mashlahah mursalah* di mana agama tidak mengatakan apa pun tentangnya. Namun demikian, sebagaimana diakuinya, ia tidak mengabaikan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh agama, terutama yang terkait dengan masalah ritual. Sebagai seorang Muslim liberal—begitu Ia menyebutnya—Ia tidak pernah menentang hukum-hukum yang terkait dengan *'ubûdiyah*, karena itu adalah masalah yang sudah selesai. Ia menganggap bahwa aspek-aspek ritual dalam agama sangat penting dalam rangka membangun makna hidup individu. Tetapi, demikian Ulil, agama tidak bisa mencampuri semua hal yang lain. Misalnya, peraturan Pilkada, masalah pengelolaan hutan, masalah lalu lintas, dan sebagainya. Menurutnya, wilayah duniawi jauh lebih banyak ketimbang wilayah agama.

wilayah yang didiamkan oleh agama supaya kita berpikir sendiri.

Munculnya berbagai macam tindak kejahatan, seperti kejahatan *illegal logging,* juga seperti kejahatan *human trafficking,* kejahatan perdagangan manusia, menurut Ulil, termasuk dalam kategori yang didiamkan oleh agama, termasuk dalam *mashlahah mursalah*. Ini semua adalah menyangkut masalah publik yang semuanya harus diserahkan pada *public deliberation* atau pada *public reasoning*. Kalau penalaran masyarakat menganggap bahwa suatu tindakan dianggap kejahatan berarti ia memang kajahatan. Oleh karena itu, wilayah yang didiamkan oleh agama, menurutnya, jauh lebih penting untuk kita pikirkan. Dan agama bisa masuk dalam wilayah ini tapi bukan dalam pengertian yang harfiah. Artinya, bahwa agama mempunyai nilai-nilai dasar yang kemudian ia diterapkan dalam konteks yang banyak sekali. Menurut Ulil, dalam wilayah publik agama memang tidak menetapkan hukum yang konkret dan spesifik. Kalau pun ada hukum yang spesifik, itu hanya berlaku pada zamannya, sehingga harus ditafsirkan ulang. Dalam kerangka ini, Ulil setuju dengan syariat Islam, yakni syariat *wa sakata 'an asyyâ'*.[62]

Jika liberalisme dipahami sebagai penghargaan terhadap hak-hak dasar, yang menyangkut masalah publik, seperti: hak hidup, hak berekspresi, hak menerima, hak beragama, dan sebagainya, maka agama akan menjadi *elan vital* perubahan. Dari sekian banyak kebebasan, kebebasan berkeyakinan—dengan dalil tidak ada paksaan dalam agama—adalah prinsip yang sangat penting dalam kehidupan bernegara dan berbangsa sehingga harus dipahami makna dan konsekuensinya, baik

[62] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

oleh negara maupun masyarakat. Oleh sebab itu, prinsip ini perlu diwujudkan ke dalam suatu UU yang memayungi kebebasan berkeyakinan. UU ini diperlukan untuk memproteksi warga dari tindakan diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan berbasis agama sekaligus juga membatasi otoritas negara sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar kepercayaan), ibadah, dan syariat agama (*code*) pada umumnya.[63]

Kebebasan berkeyakinan melekat pada eksistensi manusia dan karena itu manusia bertanggung jawab atas pilihannya, kebebasan itu adalah anugerah Tuhan yang membuat manusia berbeda dengan makhluk lainnya dan hanya manusia yang diberi kebebasan untuk memilih kepercayaan, keyakinan dan agama bagi dirinya.[64] Hal ini, menurut Maman Imanul Haq—Anggota Dewan Syuro DPP PKB—selaras dengan beberapa ayat yang menyebutkan, Rasulullah diutus untuk meringankan beban-beban manusia. Menurutnya, "....paham liberalisme itu sudah ada pada Rasulullah. Bagaimana Rasulullah sebagai orang yang beragama, bisa membebaskan masyarakatnya. Itu dimulai dari upayanya untuk memahami orang lain. Dia memahami hak-hak individu mereka".[65]

Dengan demikian, misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu kita tangkap,

[63] Siti Musda Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[64] Abdul Basith, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[65] Wawancara dengan Maman Imanul Haq, Jakarta, 28 Februari 2008.

sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.[66]

Oleh karena itu, kita perlu berhati-hati terhadap fatwa MUI, yang mengklaim kesesatan suatu pendapat, ajaran, aliran, ataupun organisasi. Klaim kesesatan seperti itu sudah jelas mengganggu banyak hal. Di satu sisi, klaim demikian telah membatasi ekspresi keberagamaan yang diyakini oleh penganutnya sebagai suatu kebenaran dengan dasar pemikiran dan dasar keagamaan yang valid dan secara legal didukung oleh konstitusi.

Pada sisi lain, klaim-klaim demikian akan mematikan interpretasi-interpretasi baru dalam pemikiran keagamaan, karena interpretasi yang dipandang benar adalah interpretasi yang telah ada, telah mapan, dan satu adanya; sementara kebenaran interpretasi lain hanyalah sebuah kekeliruan, kendati kebenaran lain itu didukung oleh argumentasi-argumentasi yang kuat dan valid. Menanggapi klaim-klaim kebenaran di atas, Tholhah Hasan berikut—mantan Menteri Agama—mengatakan:

> Saya temasuk orang yang tidak mau memaksakan semua ajaran Islam dimasukkan ke dalam legislasi negara. Bagi saya, hukum Islam yang perlu masuk ke dalam legislasi negara yaitu hukum-hukum yang menyangkut tata kehidupan masyarakat yang dianggap pokok seperti hukum perkawinan, haji, dan sebagainya. Tidak semua hukum Islam harus dilegislasikan. Yang lebih penting adalah bagaimana nilai-nilai Islam secara substansial mewarnai kehidupan berbangsa dan bernegara. Ketika kita hidup di tengah bangsa yang plural, mestinya kita lebih banyak menggunakan nilai-nilai agama

[66] Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.

> yang bersifat universal. Sementara nilai-nilai yang partikular, sebaiknya digunakan untuk kepentingan internal umat Islam. Persoalannya, terkadang sebagian dari kita memaksakan nilai-nilai partikular ke ranah publik yang mestinya diatur menggunakan nilai-nilai universal... Sebenarnya MUI sendiri mengakui pluralitas dalam kehidupan masyarakat. Tapi karena keputusan itu tidak dilandasi kajian yang matang, maka menjadi tidak indah.[67]

Karenanya, himbauan dari Azyumardi Azra—Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta—patut menjadi renungan. Ia mengatakan, "lembaga-lembaga penting seperti MUI, misalnya sepatutnya mengurangi kecenderungan cepat-cepat mengeluarkan fatwa—tanpa terlebih dahulu mengadakan dialog yang melibatkan pelbagai kalangan dan elemen Islam yang berbeda paham teologinya. Dengan begitu dapat tercipta fatwa yang dapat menyejukkan suasana keberagamaan. [68]

Fatwa MUI ini juga mendapat tanggapan dari M. Amin Abdullah—Rektor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta— "Yang harus digarisbawahi atau patut dicatat, bahwa istilah liberal bermacam-macam, di antaranya liberal progresif, moderat, radikal dan transformatif. Lalu, kategori liberal manakah yang dimaksudkan oleh MUI sehingga mendapatkan fatwa haram? Bisa jadi liberal radikal, bukan yang transformatif apalagi yang moderat. Jadi, liberal *isn't monolitic*".[69]

---

[67] Wawancara dengan Tholhah Hasan, Jakarta, 26 Maret 2008.

[68] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, 2006.

[69] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Oktober 2006.

Lain Amin, lain pula Syafi'i Anwar—Direktur ICIP. Ia mengatakan:

> Walaupun terhadap ide-ide liberal saya setuju, tetapi di dalam benak masyarakat yang terlanjur melekat adalah bahwa kata liberal mempunyai konotasi yang bukan hanya sekadar ide atau gagasan. Ia tidak bisa lepas dari sekularisme, kebebasan tanpa batas, kapitalisme dan sebagainya. Konotasi-konotasi semacam itulah yang kemudian menjadikan banyak sekali persoalan atau kompleksitas yang muncul terkait dengan liberalisme ... Kendati demikian, di atas itu semua, berpikir liberal merupakan hal yang wajar dan sah-sah saja. Itu menjadi hak bagi setiap orang. Persoalannya, berpikir liberal tidaklah mudah bagi seorang Muslim. Sebab, seliberal-liberalnya seseorang yang beragama (Muslim), dalam mempergunakan akalnya tetap saja mempunyai batas. Karena itulah MUI (Majelis Ulama Indonesia) mengharamkan liberalisme lantaran mereka menafsirkannya sebagai paham yang terlampau menggunakan kekuatan rasio.

Namun begitu, menurut Syafi'i:

> Justru penggunaan rasio itu penting. Persoalannya adalah jangan sampai penggunaan akal itu sebebas-bebasnya dan tanpa batas, sehingga kemudian menjadikan kita bersikap arogan. Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita akan kemajuan, *the idea of progress*, kita harus percaya pada eksistensi Tuhan.[70]

---

[70] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

Dalam konteks di atas, Syafi'i memandang bahwa orang seperti Ulil Abshar-Abdalla dan sebagainya meskipun mempunyai pandangan yang sangat liberal, tetap saja menggunakan kerangka agama dalam pola pikirnya. Sehingga mudah dipahami, terutama dalam konteks pemikiran liberal dalam Islam, penggunaan ijtihad sangat dianjurkan dan dirayakan. Dalam wacana keislaman, ijtihad belakangan kian berkembang. Tetapi, menurutnya, batasannya adalah bahwa dalam konteks kebebasan berpikir dan memaknai setiap persoalan secara progresif—ia kurang suka memakai istilah liberal—bagaimanapun tetap saja referensinya adalah al-Qur'an, hadis dan beberapa ketentuan pendukung lainnya.

Orang seperti Nurcholish Madjid, dalam pandangannya, berandil besar dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran liberal di Indonesia. Meskipun demikian, Ia meyakini, seliberal-liberalnya pandangan Cak Nur tentang agama sama sekali tidak membuatnya menjadi anti-Tuhan. Begitu pula seliberal-liberalnya Ulil Abshar-Abdalla, bagaimanapun dia tetap sebagai seorang Muslim. Terlebih dia punya basis yang cukup kuat dengan tradisi pesantrennya. Gus Dur dapat pula disebut pemikir liberal, yang walaupun menafsirkan agama dengan kekuatan rasionya, tetapi tetap saja dia seorang Muslim yang taat. Semua itu patut dipahami dalam kaitannya dengan penggunaan pendekatan-pendekatan yang mereka lakukan yang lebih mengedepankan ijtihad, pendekatan yang rasional dan yang lebih inklusif.

Dengan demikian, pengertian liberal dalam Islam liberal, tidak sepenuhnya liberal. Karena di sana ada batasan Islamnya. Nilai Islam itu yang menjadi dasarnya. Dalam Islam terdapat *maqâshid al-syarî'ah*-nya. Makna liberal menuntut hak

dan kewajiban.[71] Hal yang sama juga dikatakan Said Aqiel Siradj—Ketua PB NU— menurutnya, bila yang dimaksud liberal sebatas dalam arti rasional dan sebatas mengelaborasi ajaran agama dengan pertimbangan rasio, logika atau mantiq, itu tidak apa-apa. "Dalam Islam kita mengambil contoh Mu'tazilah yang kontribusinya dalam mengembangkan pemikiran Islam sangatlah besar. Kita jangan membayangkan bahwa Mu'tazilah keluar dari Islam, itu sama sekali tidak benar."[72]

Tanggapan lain muncul dari KH. Husen Muhammad—kiai progresif dari Cirebon— yang mengatakan:

> ... Pernyataan "jangan kebablasan berpikir", bagi saya, menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, bagi saya, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Belum lagi soal stigmatisasi terhadap pemikiran liberal. Justru hal seperti ini akan mematikan kreativitas berpikir umat Islam. Menurut saya, berpikir liberal (*hurriyat al-tafkîr*) itu bagus dan merupakan tuntutan al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, saya tidak mengerti mengapa berpikir liberal dipandang negatif.[73]

Sebagaimana Husein, Ulil Abshar Abdalla, mengatakan:

> Inti liberalisme, menurut saya, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda ti-

---

[71] Wawancara dengan Abd A'la, Surabaya, 31 Maret 2008.

[72] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, Oktober 2006

[73] Wawancara dengan KH. Husen Muhammad, Jakarta, 22 Mei 2007.

> dak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri. Artinya, pada akhirnya masyarakat liberal akan menciptakan hukum-hukum untuk melindungi kebebasan masing-masing individu. Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu... Inilah yang saya maksud dengan liberalisme....[74]

Dalam liberalisme yang menjadi fokus adalah individu, bukan masyarakat. Kebebasan individu yang harus dilindungi, karena kebebasan individu bisa mendapat ancaman dari banyak tempat, baik ancaman dari negara, masyarakat maupun individu. Tugas negara, dalam pemahaman liberalisme, adalah menciptakan aturan yang melindungi kebebasan individu. Malah sekarang muncul gagasan baru bahwa yang dilindungi seharusnya bukan hanya individu, melainkan juga komunitas. Karena komunitas memang penting dan ia bisa menjadi objek diskriminasi dari institusi sosial yang lebih besar lagi, seperti negara atau institusi pasar, sebagaimana sekarang sering digaungkan. Namun, lanjut Ulil, komunitas juga bisa mengancam individu di dalamnya. Oleh karena itu, unit paling penting dari liberalisme adalah individu.

Kebebasan, tidak mungkin menjadi kebebasan untuk berbuat apa saja. Karena manusia yang bebas pada akhirnya akan menciptakan hukum-hukum yang melindungi kebebasannya dan kebebasan orang lain.

---

[74] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

> Masyarakat yang liberal akan lebih menghormati hukum ketimbang masyarakat yang otoriter. Anda bisa lihat negara-negara liberal sekarang memiliki hukum yang lebih pasti, sistem peradilan yang jauh lebih mapan dan lebih mempunyai integritas, daripada di negara-negara Muslim yang otoriter, baik yang otoriter karena alasan agama atau karena alasan sekular. Meskipun kita juga tidak bisa menutupi bahwa di negara-negara liberal pun masih banyak penyelewengan. Seperti kasus Indonesia, misalnya, tata pemerintahannya sebetulnya sudah demokrasi liberal, tetapi peradilannya masih kacau. Tetapi, di dalam negara demokrasi liberal kemungkinan peradilan untuk menjadi lebih baik dan independen jauh lebih besar ketimbang di negara yang tidak menganut sistem demokrasi liberal.[75]

Memang, tidak bisa dimungkiri, bahwa pada satu sisi, agama bisa saja menjadi sumber petaka bagi manusia. Teks-teks keagamaan, jika di pahami secara sepotong-sepotong dan secara tekstual, bisa dijadikan legitimasi bagi suatu tindak kekerasan. Akan tetapi, pada sisi lain, agama juga dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebas *(liberative force)* yang membawa manusia kepada cita kemanusiaan sejati. Karena itu, liberalisme dapat memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada setiap manusia. Namun, dalam segala hal, selalu ada pembatasan-pembatasan yang niscaya. Dalam berpikir pun, senantiasa dibatasi oleh aturan-aturan logika. Termasuk kegiatan ilmiah, ilmu-ilmu keagamaan, juga selalu ada batas-batas yang sejatinya dapat dijadikan pedoman. Dalam kegiatan berpikir manusia memiliki kebebasan yang sangat leluasa. Tetapi, tatkala pikiran tersebut akan diimplementasikan dalam

[75] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

kenyataan, maka pikiran pun harus terbentur dengan pembatasan-pembatasan.

Inti dari liberalisme adalah kemerdekaan mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu maka liberalisme menjadi keharusan. Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression.*

Pada hakikatnya, selama tidak terjatuh kepada sebentuk absolutisme kebenaran, berpikir bebas adalah satu hal yang sangat positif. Suatu pemikiran disebut absolutis tatkala kebenarannya dipaksakan kepada orang lain. Dalam hal ini, harus terdapat kesepadanan dalam melakukan diskursus publik: setiap pemikiran harus dibahas oleh pemikiran lagi; kalimat dijawab dengan kalimat lainnya. Buku tidak akan bisa dibakar. Ide-ide tidak akan mungkin dipenjarakan. Satu-satunya senjata yang ampuh melawan ide-ide buruk adalah dengan ide-ide yang baik. Dan sumber ide-ide yang baik adalah kebijaksanaan. Tetapi, ketika pikiran dibalas oleh pedang atau senjata, maka yang terjadi adalah munculnya teror dan kekacauan.

Kautsar mengatakan, Nabi pernah memperkenankan sekelompok orang-orang Nasrani dari Najran mengadakan kebaktian di masjid beliau. Menurutnya, ini hal yang sangat luar biasa. "Dalam hal ini Nabi sebenarnya lebih liberal. Di Indonesia, mana ada yang seliberal Nabi".[76] Sejarah membuk-

[76] Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, September 2006. Di Madinah, Nabi membela prinsip menentang agresi dan menunjukkan bahwa melarang orang menjalankan agama mereka atau memaksa orang menganut agama lain, adalah sama sekali salah. Ketika orang-orang itu tidak menghentikan cara agresif mereka dan berusaha untuk

tikan, bahwa dialog antar umat beragama telah diprakarsai oleh Khalifah-khalifah Bani Abbas yang dihadiri oleh para ulama, dan terdiri dari berbagai agama, aliran, dan golongan. Mereka mendiskusikan ajaran-ajaran dan pikiran-pikiran keagamaan dengan bebas aman. Khalifah ikut mendukungnya dengan berbagai fasilitas, bahkan ikut menyertai diskusi-diskusi tersebut. Dalam kondisi bebas seperti inilah Islam telah melahirkan dan memberikan kemajuan buat kehidupan umat manusia.

Liberalisme menyelamatkan manusia dari absolutisme dan totalitarianisme agama

Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas dan berbeda dengan pandangan lainnya. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam agama kita,[77] yakni sudah ada pada Rasulullah. Bagaimana Rasulullah sebagai orang yang beragama, bisa membebaskan masyarakatnya. Itu dimulai dari upayanya untuk memahami hak-hak individu.

Jajat Burhanuddin mengatakan bahwa "Pengharaman liberalisme oleh MUI merupakan kesalahan fatal. Menurutnya, MUI sebenarnya tidak memahami substansi dari liberalisme itu sendiri. Liberalisme dalam wajah tertentu seperti Jaringan

---

menghancurkan beliau dan agamanya, maka beliau mengambil jalan berperang melawan mereka untuk melindungi agama dan dirinya. *Lihat*, Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[77] Wawancara dengan Jamhari Makruf, Jakarta, 2008.

Islam Liberal (JIL) menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara mestinya melakukan intervensinya secara proporsional. Fatwa MUI dalam hal itu semakin meneguhkan bahwa MUI memang lebih didominasi oleh kekuatan konservatif."[78]

Dalam soal khalifah, misalnya, Dawam juga meyakini bahwa di situ ada hasil ijtihad dari para sahabat. Abu Bakar diangkat menjadi khalifah karena dipilih oleh kepala-kepala suku, kemudian Umar ditunjuk oleh Abu Bakar, Usman dipilih melalui panitia yang dibentuk oleh *ahl al-h̲all wa al-'aqd*, dan Ali dibaiat oleh rakyat. Yang menjadi masalah adalah jika hal-hal yang sifatnya pemikiran itu kemudian dilegitimasi atas nama agama yang pada akhirnya mengarah pada absolutisme dan totalitarianisme agama.[79] "Khilafah hanya tepat pada masanya. Sekarang tidak mungkin. Orang Islam juga harus sadar, sekarang tidak mungkin lagi mengusung Pan-Islamisme. Karena nasionalisme dan negara bangsa sudah menjadi kenyataan yang tak bisa dihindarkan."[80]

Inilah sesungguhnya yang menjadi kekhawatiran Khaled Abou el-Fadl, bahwa ketika sebuah kelompok atau individu sudah menganggap dirinya paling otoritatif dalam menafsirkan ajaran keagamaan, pada dasarnya mereka dengan mudah akan terjerumus pada tindakan yang bersifat otoriter. Sebab batasan antara yang otoritatif dan otoriter sangatlah tipis dan mudah berubah. Karenanya, liberalisme adalah strategi untuk

---

[78] Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, Jakarta, 8 Februari 2008.

[79] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

[80] Wawancara dengan Bachtiar Effendy, Jakarta, 20 Maret 2008.

menghadapi suatu problem, yaitu absolutisme dan totalitarianisme agama.[81]

Liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.[82] Persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Karena secara sosiologis, atas nama agama, kelompok masyarakat dapat menjalin toleransi dengan kelompok masyarakat lain, sehingga agama dapat menjadi perekat yang ampuh dalam menciptakan kedamaian dan kerukunan secara horizontal. Sebaliknya, atas nama agama pula, kelompok masyarakat dapat terprovokasi oleh kelompok masyarakat yang lain untuk menimbulkan konflik horizontal. Sehingga agama sangat ampuh dijadikan sebagai pembenaran atau kambing hitam untuk saling menyalahkan bahkan pertumpahan darah.[83] Dan, liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama, karena berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita kemajuan.[84] Tetapi, seperti dinyatakan oleh M. Syafi'i Anwar, hendaknya liberalisme pada akhirnya didorong oleh semangat ketuhanan.[85]

---

[81] Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

[82] Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, 14 Juni 2007.

[83] Yaswirman, "Pluralisme Agama: Wacana Agama atau Politik". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[84] Wawancara dengan Martin L. Sinaga, Jakarta, 15 Mei 2007.

[85] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

Keniscayaan kebebasan beragama sebagai yang sudah digariskan oleh al-Qur'an dalam kenyataan di lapangan masih banyak mengalami distorsi sampai pada tingkatan yang paling serius, yakni konflik atas nama agama. Kasus di Indonesia adalah salah satu contoh bagaimana kebebasan beragama belum dapat dijalankan dengan baik. Hal ini ditandai dengan adanya kelompok agama tertentu yang melakukan pemaksaan dalam menyiarkan ajaran agamanya, sehingga membuat pihak agama lain merasa tersinggung yang pada akhirnya menyulut konflik berkepanjangan antara umat beragama. Padahal negara Indonesia dengan bangsanya yang berbhineka tunggal ika telah lama dikenal sebagai bangsa yang berbudi baik dan toleran.

Kekerasan yang implikasinya tidak kondusif bagi kebebasan beragama terjadi oleh kelompok radikal yang melakukan pengrusakan terhadap aset aset milik aliran agama tertentu, seperti menimpa pada kelompok aliran Ahmadiyah. Hal ini dikarenakan aparat negara yang tidak mampu menegakkan hukum dan melindungi *civil liberties*. Sehingga dari waktu ke waktu kita sering menyaksikan kelompok-kelompok Islam tertentu yang dengan sewenang-wenang memaksakan kehendaknya sendiri terhadap warganegara lain yang berbeda pandangan dengan mereka seperti kelompok atau aliran Ahmadiyah. Liberalisme menginginkan kebebasan yang sebenarnya, maka cara satu-satunya adalah dengan membiarkan orang lain untuk memiliki kebebasan yang sama. *Civil liberties* seseorang hanya akan menjadi masalah kalau bertentangan dengan *civil liberties* orang lain.[86]

[86] Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Liberalisme selalu disertai dengan penegakan hukum (*rule of law*). Kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Liberalisme bukan anarkisme. Liberalisme juga bukan kebebasan tanpa batas.

Sebenarnya, kalau kita memahami betul semangatnya, maka liberalisme bukan satu hal yang perlu ditakuti. Karena liberalisme merupakan satu pandangan yang ingin memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya, dalam kehidupan ini. Manusia mempunyai posisi merdeka untuk menghindari kehidupan yang sulit dan tertindas. Liberalisme tidak lain antitesa dari tesa-tesa yang mengekang kebebasan masyarakat, suatu keadaan yang tidak baik, di mana manusia tertindas dan dikungkung keliberalannya. Kalau kita memahami betul semangatnya, maka liberalisme bukan satu hal yang perlu ditakuti. Karena liberalisme merupakan satu pandangan yang memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya, dalam kehidupan ini. Bagaimanapun juga, apabila seseorang merdeka niscaya bisa melihat banyak pilihan untuk menempuh kehidupannya.[87]

Penindasan serta kekerasan atas nama agama bukan saja dapat menggangu kebebasan umat beragama dalam menunaikan ajaran agamanya tetapi juga dapat menciderai dan menodai sendi-sendi ajaran agama itu sendiri. Keadaan ini pada gilirannya akan menghancurkan hak-hak heteroginitas (keragaman) dan memporakporandakan persatuan bangsa.

---

[87] Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

Dalam liberalisme hal yang paling dasar adalah kebebasan beragama. Artinya, negara tidak boleh masuk intervensi terhadap urusan internal agama. Contohnya tentang kepercayaan seseorang, negara tidak bisa mengatakan bahwa ini sesat atau itu sesat dan seterusnya. Karena itu masuk ke dalam urusan agama. Itu yang paling minimal. Jadi negara tidak boleh masuk ke dalam urusan internal agama.

> ... ketika ada tafsir agama yang menimbulkan ketertiban umum, negara tidak bisa melarang agamanya. Negara harus mempunyai prioritas. Prioritas dalam arti antara *negative immunity* dan *positive immunity*. Jadi negara harus lebih konsentrasi dengan *negative immunity*. Itu yang diistilahkan dalam ICCPR sebagai *non-derogable rights* dan *derogable rights*. Kalau sampai kekerasan keagamaan terjadi maka *negative immunity* itu harus dilindungi dan diprioritaskan.[88]

Begitu juga dengan klaim kebenaran (*truth claim*) yang ditunjukkan umat beragama dari satu sisi meski dipandang wajar, tetapi di sisi lain mengarah pada sikap dangkal dan fundamentalis dalam memahami tek Kitab Suci. Dampak dari pikiran sempit ini, yang terlihat adalah ketegangan dan konflik berkepanjangan antar umat beragama pada gilirannya satu sama lain saling memaksakan kebenarannya tanpa membiarkan pilihan bebas umat manusia di dalam menentukan agamanya. Oleh karenanya, kiranya tepat, "...tidak mungkin kalau negara ini didominasi oleh satu kelompok keyakinan saja. Karena hampir tidak ada negara di dunia ini yang masyarakatnya tidak plural. Kalau negara hanya didominasi oleh satu

---

[88] Wawancara dengan Benjamin F. Intan, Jakarta, 13 Januari 2008.

corak keyakinan, bukan hanya agama tetapi juga sub-agama, pasti akan menyengsarakan orang yang tidak sepaham dengan penguasanya."[89] Formalisasi akan melahirkan hegemoni dan akan memojokkan kelompok-kelompok yang berbeda dengan sistem nilai kelompok yang diformalkan. "Ketika tidak ada formalisasi sistem nilai agama tertentu di wilayah publik maka setiap orang punya akses yang sama di wilayah publik, dan yang terjadi adalah adanya negosiasi. Dengan demikian, ruang publik menjadi milik semua orang, tidak diklaim oleh sebuah agama atau sistem nilai tertentu."[90]

Ironisnya, pemerintah dan aparatnya serta lembaga-lembaga agama baik politik maupun sosial terkesan sangat lambat dan diskriminatif—untuk tidak mengatakan memihak—dalam memberikan perlindungan hukum terhadap paham-paham yang berkembang di Indonesia. Negara harus membiarkan agama untuk berkembang. Artinya kebebasan dalam arti ini tidak bisa ditawar lagi. Jika negara tidak masuk ke dalam *positive immunity* berarti negara gagal, jangankan pada level *negative immunity*, *positive immunity* pun sudah gagal."[91] Jika paham kebebasan atau liberalisme dipahami sebagai penghargaan terhadap hak-hak dasar manusia, maka agama bisa menjadi *elan vital* perubahan.[92]

Masyarakat beragama dengan segala kompleksitasnya membutuhkan penguatan bagi pemeluknya dalam memahami substansi ajaran dan etika yang ditumbuhkannya. Persoalan

---

[89] Wawancara dengan Masdar F. Masudi, Jakarta, 24 Januari 2008.

[90] Wawancara dengan Fuad Jabali, 14 Februari 2008.

[91] Wawancara dengan Benyamin Intan, 13 Januari 2008.

[92] Wawancara dengan Maman Imanul Haq, Jakarta, 28 Februari 2008.

sensitivitas yang acap kali muncul dalam perasaan kaum beragama, seperti mudah terusik, egoisme kelompok agama dan rawan konflik adalah akibat dari tidak cerahnya pemahaman substansi etika dan keadaban yang dimiliki para penganut agama.[93] Pikiran picik dan literalis yang muncul dari klaim kebenaran, pada akhirnya hanya akan membawa kaum beragama kehilangan wawasan membangun harmonisme kehidupan bersama. Dampak dari pikiran sempit ini terlihat dalam ketegangan dan konflik berkepanjangan antar umat beragama. Satu sama lain saling memaksakan kebenarannya tanpa membiarkan pilihan bebas umat manusia di dalam menentukan agamanya.

Kebebasan beragama merupakan agenda besar pemerintah yang harus diperjuangkan secara bersama ke depan, demi untuk membangun kedamaian umat beragama di Indonesia. Kebebasan beragama dan berkeyakinan hendaknya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan beragama adalah prinsip yang sangat penting dalam kehidupan bernegara dan berbangsa sehingga harus dipahami makna dan konsekuensinya, baik oleh negara maupun masyarakat. Hanya saja, konstitusi negara tampaknya hanya menjadi retorika kenegaraan yang tidak mampu memperkuat identitas kebangsaan pada warganegaranya, karena masih ada hak-hak kehidupan reli-

[93] Fauzul Iman, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

gius warganegara (yang telah diharuskan memilih agamanya sendiri) tidak mampu dilindungi oleh negara dengan konstitusi yang telah diakui dan di sahkan oleh pendiri dan pelaksana pemerintahan ini.[94] Perilaku tidak adil dan diskriminatif terhadap kelompok agama tertentu tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia, baik yang bersifat vertikal yang dilakukan pemerintah terhadap warganegara atau secara horizontal antara warganegara itu sendiri. Sosialisasi dan diseminasi jaminan perlindungan hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia masih perlu ditingkatkan untuk menghindari ketidaksiapan kelompok agama melihat adanya perbedaan-perbedaan dalam peribadatan.[95]

Oleh sebab itu, prinsip ini perlu diwujudkan ke dalam suatu UU yang memayungi kebebasan berkeyakinan. UU ini diperlukan untuk memproteksi warga dari tindakan diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan berbasis agama sekaligus juga membatasi otoritas negara sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar kepercayaan), ibadah, dan syariat agama (*code*) pada umumnya.

Musdah Mulia mengatakan:

> Kebebasan berkeyakinan hendaknya mencakup kebebasan mempelajari ajaran agama mana pun di lembaga-lembaga pendidikan, termasuk lembaga pendidikan milik pemerintah. Konsekuensinya,

---

[94] Rachmah Ida, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia: Interpretasi Komunitas Lokal". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[95] Fernando J.M.M Karisoh, "Kebebasan Beragama di Tinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

> setiap siswa atau mahasiswa berhak memilih atau menentukan agama mana yang akan dipelajarinya. Tidak boleh dibatasi hanya pada agama yang dianut peserta didik…Kebebasan berkeyakinan hendaknya juga memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak menggangu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama.[96]

Dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat, liberalisme menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai alternatif dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan pada keyakinan agama, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara.

Jaminan konstitusional atas kebebasan berkeyakinan itu, yang dengan tegas meletakkannya pada "hati nurani" seseorang, sebenarnya memberi payung hukum yang sangat kuat. Apalagi UUD 1945 sendiri telah mengamanatkan, "*Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah*" (UUD 1945, Pasal 28I, ayat 4).[97] Kegagalan dalam menjamin

[96] Siti Musda Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)".

[97] Definisi tentang kebebasan beragama dalam UUD 1945 (baik sebelum maupun sesudah Amandemen) diletakkan dalam bingkai konsep Tuhan yang diimbuhi (*qualifying*) dengan kata "Yang Mahaesa". Pada titik ini, Pasal 29 (1) yang menyatakan bahwa "Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Mahaesa", merupakan prasyarat mutlak bagi negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan

dan melindungi hak-hak dasar tersebut, akan dengan mudah dikatakan bahwa negara telah gagal. Jika Negara telah divonis gagal, maka kehadirannya menjadi tidak relevan. Secara normatif, jaminan kebebasan kehidupan beragama di Indonesia sebenarnya cukup kuat. Namun, keindahan aturan-aturan normatif tidak serta merta indah pula dalam kenyataannya. Banyak sekali warganegara Indonesia yang merasa dikekang kebebasannya dalam memeluk agama dan berkeyakinan. Kebebasan itu hanya ada dalam agama yang "diakui" pemerintah, artinya kalau memeluk agama di luar agama yang "diakui" itu maka efeknya dapat mengurangi hak-hak sipil warganegara. Bahkan, orang yang mempunyai keyakinan tertentu, bisa dituduh melakukan penodaan agama.[98]

Kiranya, diperlukan kedewasaan dalam menentukan batas kebebasan dan penghormatan kepada hal-hal sensitif dari kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat, agar kehidupan bersama menjadi berkah bagi semua anggota masyarakat.[99] Jadi, Kebebasan memeluk suatu keyakinan agama bukanlah kejahatan, melainkan bagian dari pemenuhan kebutuhan spiritual setiap orang yang memercayai suatu agama. Kejahatan baru terjadi ketika perbuatan seseorang telah mengancam,

---

kepercayaannya itu sebagaimana yang dijelaskan pada Pasal 29 (2). *Lihat*, Ismatu Ropi, "Hak-hak Minoritas, Negara dan Regulasi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[98] Sri Mulyati, "Ahl Al-Kitab dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[99] Mahasin, "Kebebasan Beragama: Perspektif Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

memaksa, bahkan melakukan tindakan membahayakan keselamatan orang.[100]

Respons Intelektual Islam Progresif atas Demokrasi

Demokrasi sebagai sistem, Islam sebagai visi moralnya

Di antara para pakar Muslim yang menampakkan kegelisahan serius terhadap tantangan demokratisasi adalah Mahmud Muhammad Thaha, dalam salah satu karyanya berjudul *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, yang diterjemahkan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im. Ia tampak gelisah memikirkan al-Qur'an dan Hadis yang dianggap memiliki kesenjangan cukup luas dengan nilai demokrasi dan egalitarianisme. Buku yang ditulisnya pada tahun 1980 ini berisi "gugatan" terhadap diskriminasi gender dan egalitarian yang diusung syariat.

Untuk menciptakan sebuah sistem pemerintahan yang ideal, nama menjadi tidak penting, sebab yang paling penting dalam merumuskan pemerintahan yang adil adalah lebih pada substansinya. Artinya, al-Qur'an menjadi sebuah pedoman moral bukan landasan formal untuk mendirikan negara Islam.[101]

Ulil Abshar-Abdalla mengatakan:

---

[100] Abdul Basit, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[101] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, Oktober, 2006.

> Jangan paksakan agama *over stretch*, artinya kalau agama terlalu direntang akan berbahaya. Menurut saya, agama jangan dianggap sebagai sebuah resep jadi yang bisa dilaksanakan secara lengkap, tetapi harus dipandang sebagai seperangkat nilai-nilai dasar yang kemudian diturunkan menjadi semacam norma. Setelah itu baru kemudian norma-norma tersebut bisa menjadi semacam teori atau metode untuk membaca suatu masalah yang kemudian bisa menjadi semacam solusi untuk mengatasi suatu persoalan ... Syariat Islam bukanlah KUHP, undang-undang atau perda, melainkan mempunyai arti yang beragam. Kalau ia ditafsirkan sebagai fikih berarti ia adalah kumpulan pendapat ulama yang bisa benar juga bisa salah. Sedangkan kalau ia ditafsirkan sebagai nilai-nilai dasar Islam maka itulah yang saya maksud. Kalau ia ditafsirkan sebagai nilai-nilai dasar maka ia bisa dijadikan inspirasi untuk membuat undang-undang, hukum, dan seterusnya.[102]

Di negara yang masyarakatnya sangat heterogen, menurut Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid), tidak boleh memaksakan syariat.[103] Menurut Said Aqiel Siradj, Rasulullah tidak mendirikan negara Islam secara legal-formal tetapi negara yang berkeadilan, sejahtera, makmur atau biasa disebut *al-mutamaddîn* atau *al-tamaddun*; negara yang berperadaban.[104] Dan permasalahan mutakhir yang terjadi di negeri ini adalah perda-perda itu memakai perspektif suatu agama tertentu, namun, sejatinya, bertentangan dengan konstitusi dasar negara.[105] Sepanjang sejarahnya, tidak ada tipe ideal pemerintahan

[102] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.
[103] Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 2006.
[104] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, Oktober 2006.
[105] Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.

teokratis yang dapat dijadikan acuan umat Islam untuk mendirikan khilafah. Justru kemunduran Islam sekarang, menurut Qasim Matar, bukan karena akidah-syariatnya, akan tetapi karena nilai *tamaddun*-nya yang nol, kemanusiaannya yang kosong. Dia berpandangan bahwa Barat maju bukan karena akidah-syariatnya akan tetapi *tamaddun*-nya, peradabannya. Sedangkan *tamaddun* itu produk manusia, dan tidak ada kaitannya dengan langit.[106] Yang harus kita dobrak adalah otoritarianisme kekuasaan atas nama Tuhan.[107] Sementara demokrasi diakui oleh sebagian besar kaum Muslim Indonesia sebagai pilihan terbaik dan realistis. Karena demokrasi dianggap sebagai sistem politik paling efektif dan rasional yang mampu melindungi manusia dari penindasan dan eksploitasi manusia lain. Bahkan terma "demokrasi Islam"—demokrasi dengan nilai-nilai transenden Islam—telah muncul dalam diskursus demokratisasi di Indonesia.

Di Indonesia, konsep demokrasi masih belum menemukan bentuknya yang mapan. Perdebatan di ruang-ruang akademis masih didominasi oleh pergumulan konseptual di seputar apa dan bagaimana penerapan demokrasi. Akibatnya, upaya pelembagaan prinsip-prinsip demokrasi dalam struktur kenegaraan dan kemasyarakatan masih jauh dari sempurna.[108] Diskursus tentang Islam dan demokrasi sendiri telah berakar panjang dalam sejarah Indonesia. Setidaknya sejak tahun

[106] Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

[107] Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustuis 2007.

[108] Masdar Hilmy, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

1920-an, bersamaan dengan arus masuk dan pertarungan ragam ideologis dalam ruang publik inteligensia baru Indonesia, upaya untuk mengaitkan perjuangan Islam dan demokrasi mulai bersemi.

Tjokroaminoto bersama para sejawat modernisnya di SI/PSII—sebagai orang-orang berpendidikan modern yang terbuka terhadap pemikiran politik Barat kontemporer—percaya bahwa demokrasi dan prinsip-prinsip demokrasi haruslah menjadi dasar bagi perjuangan Islam. "Jika kita, kaum Muslim benar-benar memahami dan secara sungguh-sungguh melaksanakan ajaran-ajaran Islam", katanya, "kita pastilah akan menjadi para demokrat dan sosialis sejati". Juga dikatakan bahwa dalam Tafsir Program-Asas Partai Syarikat Islam Indonesia (yang dirumuskan pada tahun 1931), "Dalam negara Indonesia merdeka, yang menjadi tujuan perjuangan PSII, pemerintahannya haruslah berwatak demokratis."[109]

Jejak-jejak kepercayaan terhadap demokrasi sebagai dasar perjuangan Islam tidaklah surut bersama kemunculan generasi inteligensia Muslim selanjutnya. Bahkan Mohammad Natsir, yang sering dinisbatkan sebagai intelektual Islamis yang memperjuangkan negara Islam, tak pernah mendikotomikan Islam dan demokrasi. Mohammad Natsir memandang demokrasi Islam adalah perumusan kebijaksanaan politik, ekonomi, hukum dan lain-lainnya yang mengacu kepada asas-asas yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Atau sekurang-kurangnya kebijaksanaan-kebijaksanaan itu tidak bertentangan dengan prisip-prinsip doktrin. Lebih lanjut, Natsir menamakan demokrasi dalam Islam dengan istilah "*theistic*

[109] Yudi Latif, "Islam, Indonesia dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

democracy", yaitu demokrasi yang dilandaskan kepada nilai-nilai ketuhanan.[110] Dalam kapasitasnya sebagai Perdana Menteri (1950-1951), Natsir menentang keras pemberontakan Darul Islam. Dia percaya bahwa konsep negara Islam tidak bisa dicapai melalui kekuatan bersenjata, melainkan harus diperjuangkan melalui tata politik yang demokratis. "Sejauh berkait dengan (pilihan) kaum Muslim, demokrasilah yang diutamakan, karena Islam hanya bisa berkembang dalam sistem yang demokratis". Ahmad Syafii Maarif melihat bahwa umat Islam Indonesia, modernis dan sayap pesantren, telah memilih sistem politik demokrasi dan bukan negara berdasarkan agama tertentu. Tidak berlebihan kiranya jika mekanisme demokratis ini telah membidani kelahiran Indonesia sebagai negara demokrasi terbesar ketiga. Tetapi, demokrasi, sebagai capaian suatu negara, tidak bisa dipisahkan dengan visi moral. Syafii mengatakan, "Sekali demokrasi dipisahkan dengan visi moral, pada saat itu pula sejatinya adalah demokrasi sampah".[111]

---

[110] Bedakan dengan Abu al-A'la al-Maududi. Ia memperkenalkan model demokrasi Islam yaitu "*Theo-Democracy*", yaitu suatu sistem pemerintahan *demokrasi ilahi,* karena di bawah naungannya kaum Muslim telah dibagi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan. Maududi setuju dengan tiga pembagian kekuasaan (*trias politica*), judikatif, legislatif, dan eksekutif tetapi ketiga-tiganya harus berada di bawah naungan Al-Qur'an. Melihat, kekuasaan bukanlah dipegang oleh rakyat, melainkan oleh Tuhan. Namun ia menganggap bahwa anggota legislatif haruslah *ahl al-ḫall wa al-'aqd* (para ulama). Kelompok minoratas non-Muslim yang duduk di dalam dewan perwakilan tidak berhak menentukan kebijakan negara selain kepentingan mereka. *Lihat*, Abu al-A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung : Mizan, 1998), h. 159-160.

[111] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, 2006.

Trisno S. Sutanto menambahkan, bahwa untuk sementara kita belum mempunyai jaminan kesetaraan yang konkret, eforianya sudah demokrasi. Inilah yang menurutnya sebagai bahaya terbesar dalam demokrasi kita. Karena jika kita tidak mempunyai jaminan kesetaraan, tapi kemudian kita masuk dalam proses demokrasi, apalagi demokrasi prosedural, maka kita akan dengan mudah membuka celah asas demokrasi mayoritarian, kekuasaan mayoritas dan penafian hak-hak minoritas. Trisno melanjutkan, bahwa Minoritas tidak sekadar dipahami sebagai antarkelompok, tetapi minoritas juga ada di dalam satu kelompok. Karena itu, yang perlu perlu diberi penekanan adalah individu, karena individu adalah basis. Sebuah penghormatan atas individu berarti menghormati hak-hak individu tanpa melihat agama, budaya, suku, kelompok, kepercayaan atau apa pun. Negara seharusnya menjaga hak-hak individu. Itulah yang disebut asas konstitusionalisme dan prinsip netralitas atau kesetaraan.[112]

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan Husen Muhammad,[113] bahwa seharusnya demokrasi yang patut kita kembangkan adalah demokrasi substansial atau Islam substantif. Demokrasi substansial adalah demokrasi yang menghargai hak asasi manusia dan itu harus menjadi dasar bagi semua keputusan. Yakni demokrasi yang berbasis keadilan dan menghargai hak-hak asasi manusia. Sampai saat ini kita memang belum melihat satu teori sosial-politik atau sistem negara yang baik seperti demokrasi. Dengan demokrasi kita bisa mendapatkan kebebasan yang lebih besar untuk mengupa-

---

[112] Wawancara dengan Trisno S Sutanto, Jakarta, 12 Mei 2007.

[113] Wawancara dengan KH. Husein Muhamad, Jakarta, 22 Mei 2007.

yakan kehidupan bersama yang inklusif tanpa perlu menyingkirkan kelompok lain. Selain itu, demokrasi selalu terbuka tehadap segala macam kritik dan memberikan ruang yang sangat luas bagi upaya-upaya untuk mengembangkannya. Jadi, demokrasi kita pilih karena ia merupakan ideologi yang terbuka. Keberhasilan bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam dalam membangun demokrasi, salah satunya adalah karena kita menerjemahkan Islam terutama sebagai budaya, bukan sebagai hukum seperti yang diinginkan oleh perda-perda syariat.[114]

Semangat dalam liberalisme mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya.

Demokrasi akan matang hanya jika ada para pelaku demokrasi yang mampu memisahkan antara kehidupan publik dari kehidupan pribadi. Kehidupan publik itu bukan miliki satu kelompok tertentu, melainkan milik bersama. Sistem khilafah, sudah tidak bisa lagi digunakan untuk saat ini. Sebab jika diterapkan ia bisa mendiskriminasi dan menghalangi hak-hak orang lain. Keadilan, kemaslahatan dan penghormatan terhadap manusia adalah substansi agama.[115]

Demokrasi cara terbaik mengatasi keberbedaan

Demokrasi adalah cara bagaimana kita mengelola konflik yang terjadi dalam masyarakat yang majemuk. Jadi, prinsip besar-

[114] Wawancara dengan Saiful Mujani, Jakarta, 2008.

[115] Wawancara dengan KH. Husein Muhamad, Jakarta, 22 Mei 2007.

nya adalah bahwa agama jangan diistimewakan hanya karena dia agama, tetapi juga jangan segera dicurigai dengan alasan yang sama, yakni karena dia agama.[116] Kebebasan beragama sama sekali bukan masalah agama. Itu masalah yang berada di luar bidang agama. Agama harus dipahami sebagai suatu *encounter with God*, dalam arti apa pun seorang merumuskan bagi dirinya pengertian Allah, *God, Theos, Deus,* atau *Gott*. Menurutnya, paradoks ini harus dipecahkan kalau kita mau berbicara tentang kebebasan beragama secara berarti.[117]

Dengan demikian, usulan penerapan syariat Islam berlawanan dengan logika politik. Yakni, logika *accountable politics*. Logika bahwa seorang politisi harus bertanggung jawab kepada konstituennya, dengan menjanjikan sesuatu yang sifatnya jangka pendek yaitu lima tahun, agar mereka dipilih kembali dalam pemilu.[118] Demokrasi tak lain adalah cara, bukan tujuan. Dan cara-cara yang demokratis memang bisa dipakai oleh orang atau kelompok yang tidak liberal (*illiberal*), asal dalam memperjuangkan kepentingan mereka dengan mekanisme demokrasi. Mekanisme tersebut pada akhirnya akan menghukum mereka ketika yang mereka lakukan tidak sesuai dengan yang mereka janjikan.

Dalam konsep masyarakat madani dengan segala idiom yang terdapat di dalamnya, seperti partisipasi, kesetaraan, pluralisme, inklusivisme, keadilan dan kemanusiaan, sangat sinergis dengan nilai-nilai demokrasi yang paling prinsip, yakni *liberte* (kemerdekaan), *egalite* (persamaan), dan *fraternite*

---

[116] Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

[117] Daniel Dhakidae, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[118] Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

(persaudaraan). Masyarakat madani bukanlah sekadar masyarakat yang mencerminkan nilai-nilai demokratis di dalam kehidupan sosial dan politik, tetapi juga sebuah bangunan masyarakat yang memiliki budi pekerti dan berakhlak mulia, dan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Pendeknya masyarakat madani adalah masyarakat yang berbudaya tinggi dan berperadaban.[119]

Sistem demokrasi sudah mengandung sistem perbaikan internal. Dan sistem inilah yang membedakan antara sistem liberal dengan sistem-sistem yang lain. Sistem demokrasi tidak pernah menganggap bahwa dirinya sempurna dari awal, karena ia sebenarnya proses. Ketika ada kekurangan, demokrasi bisa mengakui dan bisa dikoreksi. Hal ini berbeda dengan sistem Islam yang sejak awal menganggap bahwa dirinya adalah sistem terbaik, sehingga mereka tidak mau menerima kritik atau koreksi. Karenanya, yang muncul kemudian adalah sikap-sikap apologetik. Sebagaimana sistem Islam, sistem komunisme atau sosialisme, di mana, sejak dari awal mereka sudah menentukan tujuan-tujuan tertentu dan menganggap bahwa sistem tersebut adalah sistem yang paling benar dan terbaik, sehingga tidak ada koreksi sama sekali.

Demokrasi bukanlah tujuan, melainkan cara. Dalam demokrasi orang bisa memperjuangkan apa saja, bahkan syariat Islam. Misalnya, yang terjadi di negara ini, dengan cara demokratis umat Muslim bisa mendirikan Bank Syariat. Aktivitas seperti itu tidak dilarang oleh negara asal tidak memaksa

---

[119] Achyar Asmu'i, "Negara-bangsa, Masyarakat Madani dan Paham Pluralisme dan Insklusivisme: Membangun Demokrasi Indonesia Era Reformasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

semua orang untuk menanamkan uang di situ. Namun, setiap sistem mengandung karakter yang menolak hal-hal yang berlawanan dengan sistem tersebut, misalnya demokrasi. Tentu saja demokrasi tidak akan menerima sistem yang ingin menghancurkannya.

Maka demokrasi lebih bisa dikembangkan untuk melihat penyakit-penyakit apa yang mengganggu masyarakat kita. Tidak peduli orang dari agama apa pun, apakah diskursus atau nalar publik yang mereka kemukakan menopang demokrasi atau tidak. Kalau nalar publik kelompok agama menopang demokrasi, maka harus diberi kesempatan, sebagaimana kita juga harus memberikan kesempatan kepada kelompok-kelompok sekular yang tidak mengutip ayat-ayat kitab suci untuk menopang demokrasi.

Hal penting yang perlu mendapat perhatian adalah kita juga harus mendidik masyarakat untuk melihat bahwa nalar publik yang bagus adalah nalar publik yang menopang demokrasi, kehidupan bersama, toleransi, saling menghargai, saling menghormati, tidak menggunakan kekerasan dan menolak perang. Kita tetap harus berpegang pada pokok-pokok yang menolak kekerasan, mengikuti aturan demokrasi, bersikap toleran terhadap kelompok lain, dan sebagainya. Bahkan dalam masa pancaroba sekalipun kita harus tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar yang demokratis. Oleh karena itu, segala bentuk proses sosial dan ekonomi yang menghambat proses demokratisasi harus kita awasi.[120]

Di antara banyak sistem yang ada, ruang kebebasan yang paling besar hanya ada di demokrasi liberal. Sedangkan sis-

---

[120] Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

tem-sistem yang lain tidak. Namun demikian, tidak bermaksud mengatakan bahwa sistem liberal adalah sistem yang sempurna. Sudah barang tentu sistem demokrasi liberal juga mempunyai cacat yang tidak sedikit. Dengan demokrasi, misalnya, orang yang mempunyai uang dan pintar berpidato bisa terpilih menjadi pemimpin, padahal ia tidak memunyai kompetensi dan medioker. Tapi kalau kemudian masyarakat melihat bahwa dia tidak becus maka masyarakat akan *vote out* atau keluar. Itulah, menurutnya, yang membedakan demokrasi dengan sistem yang lain. Namun, jika Anda berada dalam sistem yang non-demokratis dan mendapat pemimpin yang buruk, maka Andalah yang harus menanggung kejelekan orang tersebut seterusnya karena memang tidak ada cara untuk mem-*vote out*.

Itulah dasar dari liberalisme bahwa masyarakat adalah sebuah proses di mana kita tidak pernah menentukan tujuan dari awal, tapi masyarakat sendirilah yang berproses untuk menentukan tujuan-tujuannya sendiri. Tapi dalam agama manusia dianggap tidak bisa menentukan tujuan mereka sendiri, sehingga mereka perlu dituntun. Memang, agama juga benar bahwa ada hal-hal yang tidak bisa ditemukan oleh manusia sendiri. Namun, secara empiris, manusia telah berhasil menyempurnakan banyak hal yang tidak bisa dilakukan oleh agama.[121]

Walaupun demokrasi yang dipakai oleh kita sekarang ini, sama sekali belum memenuhi prasyarat paling utamanya, yaitu semua orang boleh berbicara dan berpendapat. Namun, semua akan terjamin jika dibangun dengan kemauan dan kemampuan politik yang serius dan riil, artinya, bukan hanya dijamin oleh UU, tetapi juga direalisasikan dalam praktik kehidupan.

[121] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

Dalam demokrasi tidak ada jalan lain selain menjadi masyarakat yang rasional. Namun rasionalitas sendiri mempunyai berbagai macam variannya. Salah satu yang harus diperhatikan dalam konteks ini adalah rasionalitas publik. Melalui rasionalitas inilah sikap dan tindakan seseorang dapat dimengerti oleh publik. Melalui rasionalitas ini juga tindak kekerasan terhadap yang lain menjadi sesuatu yang terlarang. Kekerasan hanyalah efek dari frustasi, dan frustasi terjadi karena defisit rasionalitas. Defisit rasionalitas muncul karena kepanikan yang ada di dalam jiwa seseorang. Sedangkan sikap panik sendiri muncul karena marginalisasi dalam masyarakat.

Terhadap alasan yang tidak rasional, dalam konteks demokrasi, ada dua sikap yang bisa dikedepankan. *Pertama*, menunda komunikasi sampai lawan menemukan alasan rasional untuk berbicara dengan kita, dan kita sendiri menenangkan diri untuk mencoba mendekati lawan supaya dicapai titik temu yang saling bisa mendekati. Kemungkinan *kedua*, selama lawan yang emosional tidak sabar dan tetap melakukan kekerasan, polisi harus turun tangan. Dalam demokrasi, kita membutuhkan polisi yang kuat. Kalau polisi sudah bersikap netral, aktif, dan adil, keamanan akan bisa ditegakkan.[122]

Demokrasi mendorong keberagamaan yang inklusif-pluralis

Kebebasan adalah karunia Tuhan. Maka, kita tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama. Itulah yang

[122] Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta, 21 Mei 2007.

menjadi tujuan umum dari agama yang paling ideal dan mulia. Tetapi dalam wilayah empiris praktis, niscaya kita tidak bisa membuat keseragaman atas dunia dan kehidupan ini dengan wajah tunggal. Karena sesungguhnya dalam ruang publik, kita sebenarnya sedang mengamalkan *tradition*.[123] Kebenaran atas sebuah agama terletak pada pemahaman yang rasional dan dapat teruji. Yang akan membuktikan kebenaran sebuah agama adalah sejarah. Kebenaran terletak pada sejarah yang teruji melalui kajian dan penelitian ilmiah.[124]

Bicara soal agama (termasuk Islam di dalamnya), menarik mengikuti pendapat Tedius Batasina:

> ... Mempertahankan independensi agama di tengah-tengah hiruk-pikuk pergulatan zaman bukanlah sesuatu yang mudah semudah membalik telapak tangan. Nilai-nilai normatif keagamaan sedang memasuki gerbang pergumulan yang amat sangat. Namun demikian, tidak ada alasan yang akurat untuk mengatakan bahwa agama-agama harus menghindari diri dari wilayah-wilayah keprihatinan, namun justru sebaliknya, agama-agama harus membuktikan komitmen dan konsistensinya untuk menjaga kewibawaannya yang sakral dengan tetap sadar menyimak, mengkritisi, mengkaji secara arif, bijak dan cerdas yang pada gilirannya melahirkan dan merumuskan serta mengimplementasikan hakikat panggilan misionernya.[125]

---

[123] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Oktober 2006.

[124] Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.

[125] Tedius Batasina, "Independensi Agama dalam Konteks Pluralitas Menuju Keindonesiaan yang Sejati (Sebuah Catatan Refleksi)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Yudi Latif mengatakan, kontribusi terbaik agama terhadap kehidupan publik bukanlah dengan membiarkan politik terfragmentasi atas dasar ideologi kegamaan yang membuat kasih ketuhanan lenyap. Tetapi, baik partai maupun bangsa harus memungkinkan suara profetik keagamaan terdengar. Keimanan harus dibiarkan bebas menantang ideologi "kiri" dan "kanan" dengan cara menambatkan keduanya pada landasan moralitas.[126]

Karenanya, yang ingin dituju sistem demokrasi adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar'îyah*. Untuk merealisasikan demokrasi tersebut, ada enam kaidah-kaidah demokrasi yakni: 1) *ta'arruf* (saling mengenal); 2) *syûrâ* (musyawarah); 3) *ta'âwun* (kerja sama); 4) *mashlahah* (menguntungkan masyarakat); 5) *'adl* (adil); 6) *taghyîr* (perubahan). Keberhasilan bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam dalam membangun demokrasi, salah satunya adalah karena menerjemahkan Islam terutama sebagai budaya, bukan sebagai hukum seperti yang diinginkan oleh perda-perda syariat.

"Negara-bangsa" adalah negara untuk seluruh umat, yang didirikan berdasarkan kesepakatan bersama yang menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan itu. Adapun tujuan dari "negara-bangsa" ialah mewujudkan maslahat umum (dalam pandangan kenegaraan Salaf disebut *al-mashlahah al-'âmmah* atau *al-mashlahah al-mursalah,* pandangan pengertian

---

[126] Yudi Latif, "Islam, Indonesia dan Demokrasi". Paper Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

general welfare); suatu konsep tentang kebaikan yang meliputi seluruh seluruh warganegara tanpa kecuali.

Hal pertama yang harus dihayati dalam upaya reformasi pengelolaan negara adalah memahami kembali konsepsi dasar 'negara-bangsa'. Bangsa *(nation)* adalah suatu 'konsepsi kultural' tentang suatu komunitas yang diimajinasikan sebagai entitas dari suatu *kinship* (kerabat)—yang biasanya diikat oleh suatu kemampuan *self-rule*. Sedang 'negara' *(state)* adalah suatu 'konsepsi politik' tentang sebuah entitas politik yang tumbuh berdasarkan kontrak sosial yang meletakkan individu ke dalam kerangka kewarganegaraan *(citizenship)*.

Dalam negara demokrasi, setiap orang bebas mengeluarkan pendapat yang disebut dengan *munâzharah* (tukar pikiran) yang merupakan jantung demokrasi. Di sisi lain—seperti sudah disinggung di atas—sistem demokrasi sangat relevan dengan tujuan-tujuan syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) yang merupakan kebutuhan dasar manusia secara universal tanpa melihat lata belakang suku, ras dan agama.[127]

Islam kompatibel dengan demokrasi dan diharapkan bisa memberi kerangka nilai yang positif bagi penumbuhan solidaritas nasional dan kewargaan yang inklusif. Islam beserta agama-agama lainnya juga diharapkan bisa menjadi sandaran penguatan nilai-nilai etis bagi perbaikan tata kelola negara.[128] Untuk membuat agama bermanfaat bagi kehidupan publik demokratis, yang harus dihidupkan adalah dimensi etis dan

---

[127] Abdul Hadi Ahmuza, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[128] Yudi Latif, "Islam, Indonesia dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

misi profetik agama yang bersifat universal, yang diarahkan bagi perwujudkan kemaslahatan bersama: kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial. Demokrasi, terutama demokrasi konstitusional, merupakan salah satu bentuk dari pemerintahan yang dimaksud oleh al-Qur'an.[129] Al-Qur'an telah memberikan prinsip *syûrâ* dan posisi setara bagi manusia di depan Tuhan dan sejarah, maka bukanlah sebuah dosa untuk mengembangkan sistem demokrasi yang dikawal oleh wahyu dan nilai-nilai kenabian.[130]

Dasar demokrasi, adalah ruang publik yang berpedoman pada nilai-nilai, dan dilindungi negara hak-hak individual dan sosial warganegaranya. Ruang publik anti absolutisme, tak akan diterima kaum dogmatis, otoriter, totaliter, dan militeristik.[131] Dogmatisme adalah musuh ilmu pengetahuan, se-

---

[129] Edwin Arifin, "Demokrasi dan Pernik-Perniknya". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[130] Ahmad Syafii Maarif, "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[131] Mental dogmatis sifatnya adalah kaku dan tidak berubah serta anti kritik. Kekakuan tersebut sebenarnya wajar karena mental dogmatis sudah terbentuk sejak manusia masih kecil sampai dewasa. Mental dogmatis berkaitan dengan keketatannya yang kuat berpegang kepada seperangkat prinsip aqidah, dan menolak dengan keras perangkat lain yang di luarnya dan dianggap tidak berarti atau tidak berguna. Karena itu prinsip-prinsip aqidah itu merupakan kawasan terlarang bagi pemikiran rasional, atau bahkan mustahil dirasionalkan. Sementara mental utopianisme sesungguhnya bersumber dari mental dogmatisme dan mitis yang pada prinsipnya menginginkan kehidupan masa kini wajib dibentuk sesuai dengan kehidupan masa lalu yang ideal. Mental utopianisme menjadi kendala untuk mengembangkan pemikiran kritis terhadap apa yang sudah diidealkan sehingga klaim dan doktrin-doktrinnya selalu dianggap mutlak. *Lihat*, Munzir Hitami, "Makna *Dîn*

dangkan totalitarianisme adalah musuh demokrasi.[132] Dalam demokrasi, tidak ada pengertian mayoritas-minoritas. Semuanya diperlakukan sama di depan hukum dan menolak segala bangunan stratifikasi sosial yang lebih mengistimewakan kelompok dan status sosial, ras, dan warna kulit. Karenanya realitas sosio-politik yang tidak dibangun di atas fondasi egaliterianisme pasti akan menafikan nilai-nilai demokratis dan hidup dalam feodalisme.

> Demokrasi yang kita pakai adalah demokrasi individu, demokrasi pada tingkat individu; bukan demokrasi mayoritas-minoritas; bukan demokrasi kelompok. Sebab, kategori mayoritas-minoritas dalam demokrasi berarti sudah merupakan suatu pengelompokan. Jadi dalam demokrasi yang murni atau sejati itu tidak ada pengertian mayoritas-minoritas. Karena setiap orang mempunyai hak yang sama. Jika tidak demikian, demokrasi yang diterapkan itu adalah *illiberal democracy*. Yakni, demokrasi yang tidak didukung oleh pengakuan hak-hak sipil.Yang diambil dari agama

---

dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[132] M. Fadjroel Rachman, "Kritisisme, Demokrasi, dan Gerakan Politik Nilai". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Demokrasi juga dapat diartikan sebagai konsepsi produk manusia yang merelatifkan pandangan dogmatis serta absolute, dan senantiasa mengasumsikan proses tawar-menawar antara manusia secara horizontal. Selain itu, demokrasi juga sering diartikan sebagai proses pemerintahan yang bermanfaat bagi rakyat, meskipun rakyat tidak ikut dalam pemerintahan. *Lihat*, Abdul Hadi Ahmuza, "Islam, Pluralitas, dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

> adalah moralnya, bukan hukumnya. Karena itu, kita harus memakai apa yang disebut *moral reasoning* atau penalaran moral. Kita tidak pernah menolak moral agama yang mempengaruhi penetapan hukum. Moral agama harus menjadi moral yang universal dan objektif, artinya rasional. Pancasila itu adalah nilai-nilai moral yang sudah cukup untuk konteks keindonesiaan. Harus diingat, sumber Pancasila adalah agama itu sendiri. Pancasila adalah *moral reasoning* atau penalaran moral dari ajaran-ajaran agama. Itu bisa berkembang lagi lebih jauh menjadi etika ketika ia menjadi ilmu pengetahuan.[133]

Ketuhanan Yang Maha Esa, sila pertama Pancasila sebagai objektivikasi dari Islam, atau istilah Fachry Ali, "semua gagasan Pancasila terlahir dari agama, apa pun agamanya".[134] Ketuhanan Yang Maha Esa sendiri berbobot sangat mendalam mirip dengan gunung es, yang 1/10 belaka yang ada di permukaan, sementara yang 9/10 di bawah permukaan. Yang di bawah permukaan adalah konsensus nasional, bahwa di Indonesia tidak ada agama yang diistimewakan. Oleh sebab itu, negara memerlukan dan tetap mempertahankan Undang-undang Dasar yang sudah jelas dengan Pembukaan Undang Undang Dasar. Dengan Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Pancasila sebagai dasar negara mungkin bukan merupakan landasan yang ideal, tetapi inilah yang realistis oleh karenanya cukup memadai untuk menjadi dasar kehidupan berbangsa dan bernegara.[135]

---

[133] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

[134] Wawancara dengan Fachry Ali, Jakarta, 2006.

[135] Wawancara dengan Nur A. Fadhilah Lubis, Medan, 8 Juli 2007.

Kebijakan negara tidak boleh berakibat peminggiran dan penyingkiran segolongan warganegara betapa pun sedikit jumlahnya. Sebab pada akhirnya yang dituntut dari negara, pada tingkat apa pun, pusat maupun daerah, adalah kebijakan yang membawa kebajikan bagi semua warganegara. Inilah yang disebut dengan *the problem of justisce* dan *the problem of good life*. Berbicara tentang *the problem of justice* dan *the problem of good life* berarti kita sedang berbicara mengenai macam-macam tema persoalan dan bentuk kebijakan dalam demokrasi.

> Kita alokasikan di mana problem itu sehingga tidak tercampur satu sama lain, lebih dari kerangka metodologi dan epistemologi. Bila suatu konsensus atas norma publik tertentu merupakan ungkapan kepentingan kelompok tertentu dan tidak mencerminkan kepentingan umum, kita sebut itu sebagai *the problem of good life*, namun bila suatu diskusi melibatkan persoalan yang menyangkut kepentingan kemanusiaan, kita sebut itu *the problem of justice*.... Nasib menjadi Indonesia adalah menjadi demokrasi pluralistik. Nada dasarnya mau bersifat komunitarian atau liberal, tergantung kekuatan politik yang masuk dan menguasai. Kalau mau komunitarian, nada dasar Islam toleran dan moderat harus ada di dalamnya dan kalau mau liberal, mungkin tendensi modernis Barat yang akan banyak berperan di sana.[136]

Demikian juga, negara sama sekali tidak punya hak sehingga harus melegalkan status bahwa ini agama dan itu bukan agama. Negara hanya mengatur bagaimana agama-agama bisa hidup berdampingan secara baik, tetapi bukan dengan cara represif, melainkan sebagai badan "konsultatif"

[136] Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

dan "fasilitator". Karenanya, "liberalisme" sebagai wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan "kritik diri", yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan,[137] apalagi dikenakan prosedur majoritas. Karena itu justru bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang dicontoh Rasul ketika memimpin Madinah.[138]

Untuk dapat melindungi *civil liberties*, ada dua hal yang harus dilakukan. *Pertama*, penguatan demokrasi. Pada tingkat ini demokrasi harus dipahami betul, baik demokrasi sebagai sistem politik dan demokrasi sebagai prosedur. *Kedua*, perlunya *state rebuilding*, memperkuat kembali kapasitas negara. Di sisi lain, gerakan khilafah—atau Islam Radikal—lebih didasarkan pada romantisme historis, tetapi tidak didasarkan pada realitas historis yang ada.[139] Karenanya, Indonesia cukup dan pas dengan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi agama menjiwai dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara. Jika agama dijadikan sebagai dasar negara, maka agama akan dipakai alat untuk suatu tujuan politik atau alat suatu kelompok untuk melanggengkan kekuasaan. Peran negara seharusnya memediasi dialog agar penafsiran seseorang atau sekelompok orang tidak mengganggu kepentingan dan hak orang lain.

Agama tidak bisa mendiktekan pandangannya secara dominan. Kendati demikian, semua pihak harus rendah hati,

[137] Wawancara dengan Elga Sarapung, Yogyakarta, 2007.

[138] Wawancara dengan Maria Ulfa, Jakarta, 14 Juni 2007.

[139] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, 2006.

mengakui, bahwa pengetahuan kita tetap terbatas dan tidak bisa meraih kebenaran mutlak, juga dalam agama. Mengakui keterbatasan itu memerlukan kerjasama, tukar pikiran. Sistem demokrasi adalah sistem yang paling baik dan paling sulit. Maka dibutuhkan pendidikan moral dan kecerdasan.[140] Oleh sebab itu, maraknya kekerasan yang dilakukan oleh ormas-ormas Islam akhir-akhir ini, tentu tidak sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Ormas bisa dibubarkan jika didapati anggotanya melakukan tindak kekerasan, premanisme, atau mengambil alih fungsi polisi atas nama ormas yang bersangkutan.[141]

Kekerasan sendiri, sebetulnya terjadi karena interaksi kekuasaan yang menghasilkan dominasi, yang dipengaruhi oleh modalitasnya, yaitu ekonomi, politik, sosial, dan juga ideologi. Pada wilayah inilah perebutan terjadi dan kerap menyebabkan konflik. Karenanya, kita harus memahami bahwa makna datang dari perbedaan. Sehingga yang lain, tidak menjadi ancaman. Dalam kenyataan hidup bersama harus selalu ada apa yang dinamakan aspek bersama.

Di atas semua itu, demokrasi—dengan segala pemaknaannya yang beragam—pada umumnya dipandang sebagai tujuan yang harus dicapai, ketimbang sekadar sebagai sarana. Demokrasi identik dengan kebajikan dan kesentosaan masyarakat masa depan. Demokrasi dipandang sebagai obat bagi segala masalah kebangsaan. Upaya bangsa Indonesia untuk menerjemahkan cita-cita demokratis ke dalam praktik politik pada mulanya diwujudkan dengan mengadopsi demokrasi parlementer bergaya Barat. Walaupun demokrasi sendiri diadopsi dari Barat,

---

[140] Wawancara dengan F. Dahler, Jakarta, Oktober 2006.

[141] Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.

tetapi demokrasi adalah pilihan terbaik di antara sistem-sistem yang lain. Sebab dalam demokrasi ada *moderating effect*.[142]

Islam itu bukan Barat dan bukan pula Timur. Kendati demikian. kearifan, kreativitas dan inovasi dari manapun adalah milik Islam. Kita sendiri mempunyai khazanah yang sesungguhnya sudah sangat *resourceful* yang bisa kita kembangkan secara rasional. Sumber-sumber tersebut sudah cukup membumi. "Tetapi hendaknya dibantu dengan mengkonfrontasikan khazanah tersebut ke Dunia Barat, Timur, Utara dan Selatan supaya lebih matang lagi. Karena kita hidup pada zaman di mana kita harus betul-betul menjadi manusia global".[143]

Sebagai penutup bagian ini, akan dirangkum poin-poin yang sudah dianalisis dimuka mengenai kompleksitas pengertian liberalisme dalam tabel berikut:

Tabel Umum Pengertian Liberalisme

1. *Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir*

Yang harus menjadi penekanan dalam liberalisme adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi.

Liberalisme intinya memberikan kebebasan berpikir kepada masyarakat. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence*. Gagasan ini memiliki bermacam-macam sikap dalam ekspresinya. Prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antar-manusia, dan pluralisme.

---

[142] Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

[143] Wawancara dengan M. Amien Rais, Jakarta, Oktober 2006.

Kebebasan berbicara untuk menyatakan pendapat, kebebasan berkumpul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri. Liberalisme adalah sesuatu yang positif.

Netralitas dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan perlakuan khusus pada salah satu agama. Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

Liberal thinking bisa mendorong pluralisme dan sekularisme positif yang menghasilkan persaudaraan. *Liberal thinking* tidak jumud atau stagnan, justru lebih kontekstual.Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan.

Inti dari liberalisme adalah kemerdekaan mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu maka liberalisme menjadi keharusan. Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression.*

Makna generik dari kata liberal sendiri, adalah pembebasan. Dan Islam adalah agama pembebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam Islam.

2. *Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil.*

Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Liberalisme selalu disertai dengan penegakan hukum (*rule of law*). Kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Liberalisme bukan anarkisme. Liberalisme juga bukan kebebasan tanpa batas.

Dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat, liberalisme menjamin kebebasan berpikir dan

menyatakan pendapat sebagai alternatif dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan pada keyakinan agama, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara.

Semangat dalam liberalisme mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya.

Liberalisme atau paham kebebasan mempunyai hubungan, tidak saja dengan aspek hukum dan politik tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Sebab kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan.

Liberalisme, yang berasal dari revolusi Prancis, mengutamakan kebebasan manusia dengan tidak melupakan persaudaraan dan kesamaan. Gerakan sosialisme lebih memperjuangkan persamaan dan persaudaraan, sedangkan liberalisme lebih mengutamakan kebebasan pribadi, yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.

Liberalisme bukan hanya sebuah ideologi, melainkan juga suatu *theory of right*. Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tercantum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Deklarasi HAM adalah cetusan dari spirit liberal. Liberal dalam arti historis, bukan dalam arti neoliberal.

Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap atau dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, mengganggu kebebasan orang lain, atau tidak berbuat anarki.

Liberalisme adalah suatu pandangan di mana manusia adalah pusat. Karena manusia merupakan pusat, maka manusia sangat berharga. Pandangan ini berimplikasi kepada adanya kewajiban negara untuk melindungi hak-hak dasar manusia, sebagai konsekuensi atas penghargaan tersebut.

Liberalisme justru sangat menjunjung tinggi aturan-aturan yang berupa produk hukum. Karena itu, di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.

Liberalisasi, adalah masalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusian yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan. Konsep tersebut selalu ada pada setiap masyarakat. Sebab, masing-masing orang selalu menyimpan dan menghendaki rasa untuk terbebas dari tekanan-tekanan sistem yang ada.

Inti liberalisme, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda tidak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri.

Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu.

3. *Islam menjunjung tinggi liberalisme*

Kalau kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.

Pernyataan "jangan kebablasan berpikir", menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan

tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Berpikir liberal (*hurriyat al-tafkîr*) itu penting, dan merupakan tuntutan al-Qur'an.

Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari syariat. Ini diungkapkan al-Syatibi dalam konsep *al-Kullîyât al-Khamsah,* lima hal pokok dalam syariat, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga nalar (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), menjaga harta (*hifzh al-mâl*), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdl*).

Di dalam pemikiran Islam modern banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama.

4. *Liberalisme adalah strategi untuk menghadapi absolutisme dan totalitarianisme agama.*

Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*.

Pandangan liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.

Liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap kitab suci tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau men-

jelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah.

Liberalisme adalah suatu sikap kritis terhadap agama, yang justru diperlukan. Dengan demikian, persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama.

Liberal sebagai sebuah semangat selalu terdapat dalam setiap agama dan komunitas masyarakat. Sebab, di sana tercakup suatu etika atau prinsip-prinsip yang sifatnya membebaskan. *To liberate* sebenarnya pokok dari semangat tersebut. Jadi suatu pandangan yang liberal adalah pandangan yang membebaskan dari setiap belenggu.

Menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara teks melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab menyebut itu sebagai *ta'aqqul*. Tentu saja, *ta'aqqul* menyaratkan adanya *fikrat al-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinya tidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional.

Liberalisme dalam wajah tertentu menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara juga jangan terlalu jauh mengurus kegiatan keagamaan. Negara cukup mengatur sesuatu yang seharusnya diatur oleh negara.

5. *Liberalisme mendorong terwujudnya kebebasan beragama*

Kebebasan beragama akan terjamin jika dibangun dengan kemauan dan kemampuan politik yang serius dan real, artinya, bukan hanya dijamin oleh UU, tetapi juga direalisasikan dalam praktik kehidupan. Kebebasan itu adalah karunia Tuhan. Maka, kita tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan beragama, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama.

ISLAM DAN LIBERALISME

Perkembangan pemikiran Islam modern dan kontemporer tidak lepas dari *mainstream* agenda besarnya bagaimana Islam harus bergulat di tengah perkembangan liberalisme, atau demokrasi liberal. Pergulatan pemikiran Islam dengan realitas empirik tersebut adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya *(self image of Islam)* di tengah realitas dunia yang senantiasa berubah dan berkembang. Hal ini menjadi pekerjaan besar para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap permasalahan tersebut. Solusi kemudian membawa pada pelbagai aliran pemikiran Islam, seperti modernitas *(asraniyah, h̲adatsiyah),* tradisionalis *(salafiyah),* dan eklektis *(tawfîqiyah)*.[144]

Bahkan dalam perkembangannya, munculnya istilah "Islam Liberal" juga banyak disematkan kepada pemikir Islam Progresif. Istilah "Islam Liberal" pertama kali digunakan oleh para penulis Barat seperti Leonard Binder[145] dan Charles Kurzman.[146] Menurut Luthfi Assyaukanie, sebagai gerakan global, Islam Liberal sesungguhnya telah berusia dua abad lebih. Mengambil patokan tahun 1798, usia Islam Liberal mencapai 210 tahun.[147] Menurut Luthfi, tahun itu sangat bersejarah. Bernard Lewis menyebutnya sebagai *a watershed in history dan the first shock to Islamic complacency, the first impulse to westernization and reform*.

[144] *Lihat*, M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186.

[145] *Lihat*, Leonard Binder, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies,* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

[146] *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).

[147] Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara, *Kompas* 2 Maret 2007.

Para ahli sejarah sepakat, kedatangan Napoleon Bonaparte di Mesir merupakan tonggak penting bagi kaum muslim dan juga bagi bangsa Eropa.

Liberalisme atau paham kebebasan mempunyai hubungan, tidak saja dengan aspek hukum dan politik tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Sebab kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Dalam perspektif kalangan Islam Progresif, "Islam Liberal"—atau liberalisme—adalah alat bantu dalam mengkaji Islam agar ajaran agama ini bisa hidup dan berdialog dengan konteks dan realitas secara produktif dan progresif. Islam ingin ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutik, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks dan realitas. Sebenarnya pilihan terhadap metode hermeneutik ini merupakan pilihan sadar yang secara instrinsik *built-in* di kalangan Islam Liberal sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi. Seperti ditegaskan Charles Kurzman dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, Islam Liberal adalah sekadar alat bantu analisis, bukan katagori yang mutlak.[148]

Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat maupun Islam revivalis. Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Elemen yang paling mendasar pada diri Islam Liberal adalah kritiknya baik terhadap tradisi, Islam adat, maupun Islam revivalis, yang oleh kaum liberal disebut "keterbelakangan" (*backwardness*) yang, dalam pandangan mereka, akan menghalangi Dunia Islam mengalami modernitas seperti kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum, dan sebagainya. Di samping itu, tradisi liberal berpendapat bahwa Islam, jika

[148] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xiii.

dipahami secara benar, sejalan dengan—atau bahkan telah menjadi "perintis" bagi jalannya—liberalisme Barat.[149]

Islam Liberal muncul di antara gerakan-gerakan revivalis pada abad ke-18, masa yang subur bagi perdebatan keislaman. Dalam konteks revivalis ini, Islam Liberal berakar pada diri Syah Waliyullah (India, 1703-1762). Waliyullah melihat bahwa Islam sedang dalam bahaya dan berupaya untuk melakukan revitalisasi komunitas Islam melalui gabungan an-

[149] Sejarah panjang dalam Islam diwarnai tiga tradisi. Tradisi pertama disebut "Islam adat" *(customary Islam)* yang ditandai pencampuradukan antara "tradisi lokal" (*little tradition*) dengan tradisi besar *(great tradition)* yang diandaikan sebagai "Islam yang asli" dan "Islam yang murni". Islam yang sudah bercampur dengan berbagai tradisi lokal dianggap sebagai Islam yang penuh bid'ah dan khurafat. Atas dasar itu muncul arus tradisi kedua yang disebut "Islam revivalis" (*revivalist Islam*) yang bisa mengambil bentuk pada fundamentalisme dan wahabisme. Tradisi ini berupaya melakukan purifikasi (pemurnian) terhadap Islam yang bercampur tradisi lokal yang dianggap tidak Islami dan sebagai penyimpangan terhadap doktrin Islam "yang murni" dengan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Hadis". Arus tradisi ketiga disebut sebagai "Islam Liberal". Dalam pandangan Kurzman, sebagaimana pendukung revivalis, Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan "Islam adat" dan berseru keutamaan Islam pada periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam Liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, sedangkan Islam revivalis menegaskan modernitas atas nama masa lalu. Meski diakui ada banyak versi tentang liberalisme Islam, namun, menurut Kurzman, ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi "Islam adat" maupun "Islam revivalis". Dengan demikian, Islam Liberal dibayangkan sebagai perlawanan atas dua arus sekaligus, "Islam adat" dan "Islam revivalis" sekaligus. *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xvii

tara pembaruan teologi dengan organisasi sosial politik, serta memandang tradisi Islam adat sebagai sumber utama dari semua masalah dalam Islam. Fazlur Rahman, seorang pemikir liberal, merangkum pendekatan Waliyullah sebagai berikut:

> Sejauh menyangkut Hukum, Waliyullah tidak berhenti pada mazhab-mazhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada sumber aslinya, al-Qur'an dan Hadis Nabi serta merekomendasikan ijtihad—pelaksanaan pendapat yang independen sebagai lawan dari taklid terhadap otoritas-otoritas abad pertengahan … Dia berpendapat bahwa sumber-sumber keagamaan dan moral manusia yang fundamental adalah sama di setiap waktu dan iklim, tetapi harus bisa mengatur dan megekspresikan dirinya menurut kesanggupan zaman dan orang tertentu… untuk menjadi sebuah agama yang universal, Islam harus menemukan sarana untuk menyebarluaskan dirinya dan sekaligus terikat oleh warna dan coraknya—tradisi dan gaya hidup Arab. Namun, dalam kultur-kultur yang berbeda, sarana tersebut sudah pasti akan mengalami perubahan.[150]

Kurzman, mengidentifikasi tiga bentuk utama Islam liberal. Hal ini melibatkan hubungan liberalisme dengan sumber-sumber primer Islam: kitab wahyu (al-Qur'an) dan praktik-praktik dari Nabi Muhammad (sunnah) yang secara bersamaan menetapkan dasar hukum Islam (syariat). Bentuk *pertama* menggunakan posisi atau sikap liberal sebagai sesuatu yang secara eksplisit didukung oleh syariat; bentuk *kedua* menyatakan bahwa kaum Muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariat dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia; bentuk

[150] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xix-xx.

ketiga memberikan kesan bahwa syariat yang bersifat ilahiah, ditujukan bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam. Kurzman menyebut ketiga bentuk ini dengan syariat yang *liberal, silent* dan *interpreted*.[151]

"*Liberal syarî'ah*" merupakan bentuk Islam liberal yang paling berpengaruh. Ada tiga penjelasan. *Pertama, "liberal syarî'ah"* menghindari tuduhan-tuduhan ketidakotentikan otentisitas dengan mendasarkan posisi-posisi liberal secara kuat dalam sumber-sumber Islam ortodoks. *Kedua*, *"liberal syarî'ah"* menyatakan bahwa posisi-posisi liberal bukan sekadar pilihan-pilihan manusia, melainkan merupakan perintah Tuhan. *Ketiga*, *"liberal syarî'ah"* memberikan rasa bangga akan penemuan yang dihasilkan; berpendapat bahwa Islam liberal "lebih tua" dari liberalisme Barat.

"*Silent syarî'ah*" bersandar kepada tafsir al-Qur'an untuk membentuk pikiran utamanya. Namun beban pembuktiannya sedikit lebih ringan dibandingkan dengan *"liberal syarî'ah"* yang hanya perlu menunjukkan perintah-perintah positif bagi kemampuan pembentukan keputusan manusia secara abstrak, ketimbang praktik-praktik liberal secara khusus. Maka ia memindahkan seluruh wilayah tindakan manusia dari wilayah kesarjanaan al-Qur'an, di mana pendidikan-pendidikan ortodoks memiliki keuntungan yang berbeda, dan menempatkannya dalam wilayah perdebatan publik.

Bentuk *ketiga* argumentasi Islam liberal, dan yang paling dekat pada perasaan atau pikiran-pikiran liberal Barat, berpendapat bahwa syariat ditengahi oleh penafsiran manusia. Dalam pandangan ini syariat merupakan hal yang berdimensi ilahiah, sedangkan penafsiran-penafsiran manusia dapat menimbul-

[151] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. xxxiii.

kan konflik dan kekeliruan. Bentuk *"interpreted syarî'ah"* ini mengingkari klaim yang menyatakan bahwa pengetahuan ortodoks pernah mencapai kata akhir. "Memaksakan penyeragaman penafsiran secara absolut adalah tidak mungkin dan tidak diperlukan. Perbedaan pendapat yang keberadaannya sangatlah berarti, harus diberi nilai positif yang tinggi.[152]

Namun, dari ketiga bentuk Islam liberal di atas, menurut Kurzman, semuanya rentan terhadap tuduhan sebagai *murtâd*, secara khusus potensial dalam *"interpreted syarî'ah"*, mengingat watak sensitif tantangannya terhadap kalangan ortodoks. Sementara itu, bentuk *"liberal syarî'ah"* masuk ke dalam perdebatan keilmuan ortodoks, dan bentuk *"silent syarî'ah"* mencoba untuk merambah ke daerah-daerah yang tidak dapat dimasuki oleh keilmuan ortodoks.

Ada enam gagasan yang dapat dipakai sebagai tolok ukur sebuah pemikiran Islam dapat disebut "liberal". *Pertama*, melawan teokrasi, yaitu ide-ide yang hendak mendirikan negara Islam. *Kedua*, mendukung gagasan demokrasi. *Ketiga*, membela hak-hak perempuan. *Keempat*, membela hak-hak nonmuslim. *Kelima*, membela kebebasan berpikir. Dan terakhir, *keenam*, membela gagasan kemajuan. Siapa pun saja yang membela salah satu dari enam gagasan di atas, maka ia bolehlah disebut sebagai seorang penganut Islam liberal. Gagasan Islam liberal berusaha memadukan Islam dengan situasi modernitas sebagai sesuatu yang tak dapat dielakkan, sehingga Islam tetap mampu menjawab perubahan sosial yang secara terus-menerus terjadi. Islam harus tetap menjadi pengawal menuju realitas kesejarahan yang hakiki di tengah pergolakan situasi modernitas dan era globalisasi.

---

[152] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. lx.

Charles Kurzman dalam *Liberal Islam* membenarkan tumbuhnya gagasan liberal di sejumlah Dunia Islam, yang mana gagasan-gagasan mereka berbeda dengan kalangan tradisional. Dan ini barangkali menjadi fakta yang harus dicermati secara bijak, bahwa tradisionalisme akan selalu berhadapan dengan liberalisme.[153] Sesungguhnya akar-akar liberalisme itu ada di tradisi Islam sendiri. Yang dimaksud tradisi Islam tentunya

---

[153] Yang dimaksud tradisionalisme Islam di sini adalah memaknai Islam dengan mengacu pada tradisi (*turats*) mulai dari masa nabi sampai sekarang. Artinya, pelestarian tradisi yang diletakkan oleh nabi, sahabat, tabiin sampai jumhur ulama, salafus shalih harus menjadi pedoman hukum bagi kelangsungan kehidupan umat Islam. Sehingga kadangkala tradisi itu sendiri lebih penting dari pada melakukan penafsiran ulang terhadap al-Qur'an. Apa yang sudah tercover lewat berbagai kitab klasik sudah dianggap cukup dan bisa menampung semua persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk mana ia dimaksudkan, dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan horizontal dengan sumber maupun mata rantai vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan Realitas Transenden metahistorikal. Menurut Seyyed Hossein Nasr, tradisi bisa berarti *al-dîn, al-sunnah* dan *al-silsilah*. Tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Di jantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari barakah yang, karena bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut tetap hidup. Tradisi menyiratkan Kebenaran yang kudus, yang langgeng, yang tetap, kebijaksanaan abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsipnya yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu. *Lihat*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung, Pustaka, 1994), h. 3.

bukan hanya al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga semua upaya penafsiran dan pemahaman terhadap dua sumber ini. Dia menemukan dua sumber Islam tersebut, yaitu tradisi filsafat dan tradisi sufisme. Itulah yang oleh Smith dianggap salah satu akar liberalisme Islam, bahkan sudah ada sejak masa awal Islam. Setiap gerakan pemikiran atau upaya untuk bersikap kritis terhadap ortodoksi dianggap memiliki watak liberal, baik dari disiplin filsafat, sufisme maupun lainnya. Dan secara umum, yang banyak melakukan aktivitas liberalisme di dalam Islam adalah tradisi filsafat dan sufisme teoretis.[154]

Luthfi Assyaukanie mencatat bahwa sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an istilah Islam Liberal boleh dikata absen, hampir tidak ada yang menyebutnya. Baru pada 1990-an, Leonard Binder, seorang ilmuwan politik dari Universitas Chicago, menggunakannya.[155] Namun, pengertian *Islamic Liberalism*-nya Leonard Binder dan *Liberal Islam*-nya Kurzman sebenarnya mempunyai pengertian dan sudut pandang yang berbeda. Sebagaimana diakui sendiri oleh Kurzman, bahwa Binder menggunakan sudut pandang bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme *(a subset of liberalism),* sedangkan Kurzman menggunakan pendekatan sebaliknya bahwa liberalisme sebagai bagian dari Islam *(a subset of Islam)*.[156] Jika Binder berupaya melihat secara terbuka dialog Islam dengan Barat dan mem-

[154] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 246-247.

[155] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 246.

[156] Charles Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, dalam bagian kata pengantar.

biarkannya berdialektika dalam serangkaian proses menerima dan memberi termasuk dengan tradisi lokal. Maka, Kurzman mengambil posisi sebaliknya, lebih menekankan pada konteks Islamnya dengan menguji pemikiran kaum Islam liberal dipandang dari sudut tradisi Islam. Islam liberal model Kurzman tersebut jelas sangat berimpit dengan modernisme Islam.[157]

Modernisme Islam mengakui otoritas al-Qur'an. Jadi dinamika pemikiran Islam selalu dalam kerangka doktrin, dalam arti bahwa pemikiran umat Islam merupakan pancaran atau pantulan dari doktrin agama, seolah tidak ada khazanah lain yang bisa mempengaruhi pemikiran Islam.

Meskipun diakui terdapat banyak versi mengenai liberalisme Islam, namun ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi Islam, adat maupun Islam revivalis.[158] Dengan demikian, Islam liberal

[157] *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 152.

[158] Charles Kurzman mencatat, Islam Liberal dan Islam revivalis sering terlibat dalam benturan yang terkadang berlangsung sangat keras. Dalam benturan itu, kaum liberal hampir selalu menjadi kurban, apalagi kalau negara dan penguasa memihak pada kekuatan revivalis. Beberapa kasus yang bisa diangkat antara lain di negara-negara Muslim, Farag Fuda, Naguib Mahfudh, Nawal el-Sa'dawi, Fatima Mernissi, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Ahmad Khalafullah, Mahmoud Muhamed Thaha, Maulvi Farook, Mohammad Sa'id, Subhi al-Shalih, Nasr Hamid Abu Zayd adalah nama-nama terkena pasal "kebebasan berpikir". Mereka difatwa kafir karena pandangan-pandangannya yang dianggap tidak sejalan dengan ortodoksi Islam. *Lihat*, Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, h. xxviii-xxix.

Dalam pandangan Lutfi Assyaukanie, pengkafiran di dunia Barat boleh dibilang sudah selesai. Kalaupun ada, itu adalah kasus khusus dan tak pernah lagi menjadi isu sentral. Kebebasan berekspresi dan

masih memperhatikan pencarian Islam otentik, "Islam yang asli", dan itulah "Islam yang benar". Islam otentik adalah: "Otentisitas Islam menghendaki upaya kembali kepada al-Qur'an dan sunnah. (Hal itu) bukan untuk mendapatkan pembenaran, tetapi untuk menarik unsur-unsur bagi renovasi dan revitalisasi filsafat Islam."

---

berpendapat benar-benar dijunjung tinggi. *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Pengafiran di Era Pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal Pikiran" dalam 'Abd Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid'* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 233-234.

Di Indonesia, buku-buku dengan tema keislaman, yang ditulis Hartono Ahmad Jaiz, Adian Husaini, ditulis dengan gaya bahasa yang provokatif dan meledak-ledak, sembari menyesatkan buku-buku lainnya yang ditulis oleh kelompok yang tidak sealiran dengan kelompok mereka. Hartono Ahmad Jaiz, menulis buku *Ada Pemurtadan di IAIN* memelesetkan IAIN menjadi 'Ingkar Allah Ingkar Nabi' adalah menjadi bukti resistensi terhadap kelompok liberal. Cak Nur (Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5. Nurcholish Madjid) terus dihujat dan dikafirkan oleh Adian Husaini sekalipun ia sudah meninggal. Buku yang menjelaskan tentang hujatan itu ditulis dengan judul *Kontroversi Kematian Cak Nur*. Mentalitas mengkafirkan dan menghujat itu tak surut dalam fenomena keberislaman kontemporer. Bahkan cenderung menaik. Sebenarnya hukuman murtad yang dibuat oleh ahli hukum Islam sangat bertentangan dengan kebebasan beragama yang diberikan Islam. Tak heran kiranya jika Abu Shalih, menyatakan bahwa kadang muncul rumusan sesungguhnya kebebasan beragama dalam Islam punya satu makna: kebebasan masuk agama Islam dan dilarang keluar—yang sesungguhnya bukan lagi kebeasan beragama. *Lihat*, Ayang Utriza NWAY, "Islam dan Pluralisme di Indonesia: Pandangan Sejarah". dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme,* h. 306.

Dalam catatan Luthfi Assyaukanie—Aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL)—liberalisme pernah berjaya dalam sejarah Islam. Karena itu para pemikir Islam perlu terus bekerja keras supaya tradisi liberal hidup kembali.[159] Islam liberal punya geneologi yang kokoh dalam Islam karena ia mendapatkan sumber energinya dari aliran *ra'y* yang mengutamakan penalaran rasional, utamanya setiap kali berhadapan dengan *nash*, terutama yang menyangkut kehidupan publik, kita dituntut untuk membedakan mana yang merupakan ketentuan yang terkait dengan situasi historis tertentu dan mana yang merupakan prinsip moral universal, seperti keadilan, persamaan dan kemaslahatan, yang menjadi jiwa dan tujuan dari *nash* itu sendiri.[160]

Dalam sejarah Islam ada seorang khalifah yang paling inspiratif—dibanding ketiga khalifah lainnya—dan tidak rigid dalam pengambilan hukum serta lebih menekankan semangat dan jiwa al-Qur'an dan Sunah ketimbang teks, yaitu Umar ibn Khattab. Dalam ijtihad Umar misalnya, posisi akal menempati tempat yang utama sehingga ia dikenal sebagai pembawa mazhab *ra'y* (akal). Hingga kini ijtihad Umar masih dipandang cukup kontroversial. Masa lalu Islam adalah masa lalu yang dinamis dan senantiasa progresif.[161] Sebagai

---

[159] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 251.

[160] Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5.

[161] Umar misalnya, pernah menghentikan zakat bagi muallaf, padahal secara tekstual diharuskan dalam surat al-Taubah, 60; tidak membagikan rampasan perang, padahal sudah diatur dalam al-Anfal:

ilustrasi dinamisnya Islam masa lalu, Muhammad Iqbal, dalam bukunya *Reconstruction of Religious Thought in Islam* mengemukakan sebuah data yang mencengangkan: menurutnya, antara tahun 800 sampai 1100 tak kurang dari seratus sistem teologi muncul dalam Islam.[162] Nabi Muhammad telah memberikan "kesadaran kreatif" *(creative conscious-*

41; menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, padahal sudah diatur dalam al-Maidah: 38. Sebagai sahabat yang dekat dengan Nabi, salahkah apa yang dilakukan Umar? Para mufassir justru menyatakan sebaliknya. Dalam kasus-kasus ijtihad di atas, Umar secara lahiriah keluar dari teks, tetapi secara esensial justru berpegang teguh pada esensi al-Qur'an. Zakat bagi mu'allaf tak dibagikan Umar karena umat Islam sudah kuat, sedangkan pada zaman Nabi umat belum kuat. Karena *'illat* (ratio legis)-nya sudah hilang, gugurlah perintah itu. Potong tangan tak dilaksanakan Umar, mengingat kala itu tengah terjadi paceklik panjang dan banyak orang kelaparan. Khalifah Agung ini juga tak membagikan rampasan perang demi kepentingan rakyat yang lebih besar. Dengan rasionalitas, Umar menjelaskan, Islam itu tidak bisa lepas dari konteks budaya Arab pada saat itu. Sehingga, dalam beberapa hal Umar banyak menafsir ulang terhadap syariat. Dan ada kesan beliau berani membuat putusan hukum yang kelihatannya banyak berbeda dengan arus pemikiran sahabat pada saat itu. Umar sangat dikenal sebagai seorang rasionalis sejati. Ijtihad Umar yang selalu mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat dan pertimbangan kepentingan umum (*al-mashla<u>h</u>ah al-mursalah*). Umar tetap teguh dalam pandangan genialnya. Ia berpikir bahwa kemaslahatan lebih utama daripada makna tekstual kitab suci. Dengan dasar inilah Umar berijtihad. Sepintas lalu ia meninggalkan al-Qur'an, tetapi sejatinya ia justru mengamalkannya karena ia berpegang pada *maqâshid al-syarî'ah*. Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, h. 4-5.

[162] Zezen Zaenal Mutaqin, "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", www.islamlib.com

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan.

ness) dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas "perjuangan" Nabi lebih membumi dan masuk pada kancah zaman dan pergolakan sejarah manusia.[163]

Sebagaimana Iqbal, Fazlur Rahman juga menguraikan bahwa generasi awal Muslim tidak menganggap ajaran al-Qur'an dan Sunnah dari Nabi *(Sunnah of the Prophet)* sebagai suatu yang statis, tetapi secara esensial sebagai sesuatu yang bergerak secara kreatif melalui bentuk-bentuk sosial yang berbeda. Rahman menganggap aktualitas kehidupan Nabi sebagai sarana yang sangat penting dalam memahami al-Qur'an. Dalam kerangka ini, dinamika nilai al-Qur'an menemukan momentumnya. Karena itu, reduksi kehidupan Nabi yang aktual ke dalam rumusan-rumusan yang dianggap standar akan mematikan semangat asli Kitab Suci itu. Rahman adalah tokoh neo-modernisme Islam dan salah seorang penggagas utama yang menjabarkan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka pemahaman yang religius humanitarianistik. Hasil

---

[163] *Lihat*, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Batu Caves, Selangor Darul Ehsan: Masterpiece Publication, SDN, BHD., 2006), h. 141 dan seterusnya.

yang paling tampak adalah sistematisasi nilai-nilai Islam yang liberal, namun tetap ortodoks.[164]

Baik Islam liberal maupun paradigma neo-modernisme[165] berangkat dari latar belakang yang sama, yaitu modernisme Islam. Pemikiran neo-modernisme, seperti yang ditunjukkan oleh salah satu tokohnya, Fazlur Rahman, telah menghasilkan metodologi dan konsep-konsep teologi yang sempurna serta membangun suatu teologi yang diupayakan lebih mengakar kepada al-Qur'an dengan menggunakan metodologi yang mengarahkan kepada liberalisme.[166] Namun, lanjut

---

[164] Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 47.

[165] Neo-modernisme merupakan istilah yang diajukan oleh Fazlur Rahman sebagai kelompok yang diinginkan muncul sebagai reaksi atas orang-orang yang mengoreksi kelemahan-kelemahan modernis, revivalis dan tradisionalis. Menurut Fazlur Rahman, pikiran modernis untuk melihat kenyataan yang ada dan kemudian mencari jawabannya dalam al-Qur'an adalah suatu hal yang tepat. Tetapi, karena ketidakmampuan pemimpin-pemimpin mereka menciptakan metodologi yang cocok dan tepat telah menyebabkan mereka tidak konssten dalam cara menganalisis. Hal ini telah mengakibatkan mereka bukan hanya sebagai modernis tetapi bisa tergelincir sebagai westernis. Hal inilah yang menyebabkan timbulnya reaksi terhadap modernis tidak hanya dari kaum tradisionalis tetapi dari kaum neo-revivalis. Neo-modernisme juga berarti suatu paham yang berusaha mendekonstruksi pemahaman yang sudah mapan sebelumnya. Lihat, M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 22. Lihat juga, Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), h. 15.

[166] Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, h. 226.

Rahman, gerakan revivalisme—seperti disinggung di atas oleh Kurzman sebagai lawan dari Islam liberal—menghidupkan kembali makna dan pentingnya norma-norma al-Qur'an di setiap masa. Mereka adalah kelompok pra-modern "fundamentalis-tradisionalis-konservatif" yang memberontak melawan penafsiran al-Qur'an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang disandarkan pada hermeneutika al-Qur'an antar-teks *(inter-textual)*.[167]

Rahman menggunakan istilah kebangkitan kembali ortodoksi untuk kemunculan gerakan fundamentalisme Islam ini. Gerakan ortodoksi ini bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta degenerasi moral yang merata di masyarakat muslim di sepanjang propinsi-propinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahhabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme.[168] Rah-

[167] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 14.

[168] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), h. 286. Pada dasarnya, fundamentalisme Islam berkembang melalui isu jihad untuk memperjuangkan agama. Suatu ideologi yang kerap kali mempunyai fungsi menggugah militansi dan radikalisasi umat. Selanjutnya, fundamentalisme Islam diwujudkan dalam konteks pemberlakuan syariat Islam yang dianggap sebagai solusi alternatif terhadap krisis bangsa. Mereka hendak melaksanakan syariat Islam secara *kâffah* dengan pendekatan tafsir literal atas al-Qur'an. Pokok pikiran kaum fundamentalis dalam menegakkan syariat Islam adalah *ẖakîmiyat Allah*. Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya. Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah sebagai musyrik, kafir, fasik, dan

man menyebut kaum fundamentalis sebagai "orang-orang yang dangkal dan superfisial", "anti-intelektual" dan pemikirannya "tidak bersumberkan al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional Islam." Istilah "fundamentalisme" digunakan secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam berhaluan keras seperti banyak muncul di Libya, Aljazair, Lebanon, dan Iran.[169]

Fundamentalisme adalah fakta global dan muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan pada masalah-masalah modernisasi.[170] Gerakan fundamentalis tidak muncul begitu

---

zalim. *Lihat*, Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

[169] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 6.

[170] Karen Armstrong, *Islam a Short History* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), h. 193. Berbicara mengenai istilah fundamentalisme, banyak sarjana yang mengakui bahwa penggunaan istilah "fundamentalisme" itu problematik dan tidak tepat. Istilah ini seperti dikatakan William Montgomery Watt, pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris—kuno kalangan Protestan yang secara khusus diterapkan kepada orang-orang yang berpandangan bahwa Alkitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Istilah sepadan yang paling dekat dalam bahasa Perancis adalah *integrism*, yang merujuk kepada kecenderungan senada tetapi tidak dalam pengertian kecenderungan yang sama di kalangan kaum Katolik. Kaum fundamentalis Sunni menerima al-Qur'an secara harfiah, sekalipun dalam beberapa kasus dengan syarat-syarat tertentu, tetapi mereka juga memiliki sisi lain yang berbeda. Kaum Syiah Iran, yang dalam suatu pengertian umum adalah para fundamentalis, tidak terikat kepada penafsiran harfiah al-Qur'an. Watt mendefinisikan bahwa kelompok fundamentalis Islam adalah kelompok muslimin yang secara sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh. *Lihat*, William Montgomery Watt, *Fundam-*

saja sebagai respons spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti dilakukan pembaru Muslim. Ketika cara-cara moderat dianggap tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrem, dan saat itulah gerakan fundamentalisme lahir.[171] Menurut mereka, kebenaran adalah sejumlah doktrin dan dogma yang tersedia di masa lalu. Hal-hal yang datang kemudian, baru dan modern harus merujuk kepada masa lalu. Ini merupakan salah satu karakter pemikiran keislaman yang paling populer yaitu melihat masa kini dengan kaca mata masa lalu (*al-fahm al-turâtsî li al-'ashr*). Bahkan menurut kalangan ini, bahwa modernitas adalah bagian tradisi masa lalu, sehingga yang muncul lalu keberagamaan yang "serba menyalahkan" dan "serba menaifkan yang lain", baik yang datang dari "orang dalam" maupun "orang luar". Islam lalu menjadi agama yang sangat eksklusif: tak mampu memahami kemajuan. Islam dianggap sebagai agama yang dititahkan untuk bersikap defensif sekaligus ofensif.

---

netalime Islam dan Modernitas, (Jakarta: PT Raja Grafido Persada, 1997), h. 3-4. Sikap semacam ini tentu saja telah menjadikan para skripturalis memperoleh julukan yang bernada menjelekkan, yakni "fundamentalis". Sebagaimana telah sering ditunjukkan, sikap seperti ini dapat dipahami sebagai reaksi defensif mereka terhadap rasa percaya diri kebudayaan Barat yang arogan, meskipun akar persoalannya sebenarnya jauh lebih dalam lagi. *Lihat*, Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 226-27.

[171] Karen Armstrong, *Islam A Short History*, h. 193.

Liberalisme, yang berasal dari revolusi Perancis, mengutamakan kebebasan manusia dengan tidak melupakan persaudaraan dan kesamaan. Gerakan sosialisme lebih memperjuangkan persamaan dan persaudaraan, sedangkan liberalisme lebih mengutamakan kebebasan pribadi, yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.

Berangkat dari pemahaman seperti di atas, urgensi menafsir kembali teks agama secara kritis dengan pendekatan liberal yang dikumandangkan para intelektual muslim dari berbagai penjuru dunia dirasa sangat penting. Untuk menyebut beberapa di antaranya, Fazlur Rahman (Pakistan, lama tinggal di Amerika, dikenal dengan metodologi *Double Movement*-nya), Mohammed Arkoun (Aljazair, dan lama tinggal di Prancis yang dikenal dengan "Proyek Kritik Nalar Islami"), Mohammed Abied al-Jabiri (Maroko, dikenal dengan "Proyek Kritik Nalar Arab"), Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kritik Tekstualitas Qur'an" atau konsepsi teks), Hassan Hanafi (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kiri Islam" atau Revolusi *Turâts*), Farid Esack (Afrika, dikenal dengan proyek "Hermeneutika Pembebasan"), dan Ali Harb (Libanon, dikenal dengan proyek "Kritik Nalar Islam"-nya) dan seterusnya.

Ada dua tipe cendekiawan Muslim dalam meresponi modernitas. Di satu sisi mereka melakukan pengadopsian gagasan-gagasan kunci Barat dan pranata-pranatanya yang dibela, yang sebagian diberi pembenaran dengan diberi kutipan al-Qur'an. Sementara kelompok yang lain menolak mentah-mentah modernitas dan mengajukan alternatif apologetik, berdasarkan pemahaman al-Qur'an secara literal. Karena pemahaman al-Qur'an yang sepotong-potong ini, Fazlur Rah-

man, dalam *Islam and Modernity,* menyarankan jalan keluar melalui dua gerakan dalam penafsiran al-Qur'an—yang dikenal dengan *double movement*. Saran tersebut dibuat, untuk mengatasi kecenderungan para modernis klasik, yang apologetik terhadap Barat, dan pada neo-revivalis (fundamentalis), yang skripturalis. Caranya:

Pertama, pahami arti atau makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya.

Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro, mengenai konteks sosial masyarakat saat itu (saat al-Qur'an diturunkan) harus dilakukan.

Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.[172]

Jika langkah pertama, berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman ini dapat dijalankan, maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali—menjadi punya arti dalam situasi sosial-politik yang berubah.

---

[172] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7.

Yang menarik, walaupun daur metodologis Islam Rahman ini meliputi dua tahap, yaitu "etika al-Qur'an" pada tahap pertama, dan "sosiologis" pada tahap kedua—dua tahapan ini merupakan kerja besar. Misalnya pada Rahman sendiri, contoh usaha membangun etika al-Qur'an jauh lebih intensif ketimbang memberi tafsiran sosiologis al-Qur'an atas problem kontemporer. Ini terlihat dari buku utamanya, *Major Themes of The Qur'an* (1980). Sementara tafsir sosiologisnya hanya meliputi problem-problem mikro masyarakat Islam, seperti ordonansi hukum keluarga Muslim, keluarga berencana, riba dan bunga bank, zakat sebagai pajak, sembelihan mesin, soal Sunnah, Hadis dan wahyu.[173]

Dalam dunia intelektual, konsep Rahman ini telah membuka suatu studi yang serius terhadap al-Qur'an, bahwa bagi Rahman al-Qur'an hanya sepersepuluhnya saja yang nampak ke permukaan sedangkan sisanya masih tenggelam di dalam permukaan sejarah. Konsep ini terkenal dengan "teori puncak gunung es yang terapung".[174] Karya-karya dan hasil penelitian

---

[173] Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Asep Gunawan, (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), h. 460.

[174] Dalam pandangan Rahman, ilmu-ilmu al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur'an perlu mendapatakan perhatian. Sebab memahami al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang "Qur'anik" , tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur'an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur'an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian. Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai "cara membaca", "memaknai", "memahami" dan mungkin "melampaui makna".

Rahman mengantarkannya pada kesimpulan perlunya diupayakan rekonstruksi sistematis dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial.[175]

Rahman menyiratkan pemahaman bahwa hermeneutika[176] merupakan alat metodologis yang unggul. Ia pun mendalami

---

Kehadiran al-Qur'an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an mesti didekati dengan tafsir. *Lihat*, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung, Mizan, 1990), h. 56. Hassan Hanafi dalam *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. *Lihat*, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

[175] Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam "Kata Pengantar" buku Johan hendrik Mouleman, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 3.

[176] Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang. Hermeneutika diharapkan menjadi sebuah ideologi ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama mana pun merupakan bahaya kemanusiaan. Fungsi hermeneutika dalam

teori-teori hermeneutika ketika sebagian besar pemikir Muslim lainnya belum mengenalnya. Karenanya dalam bidang pemikiran Islam, Ia dipandang sebagai tokoh yang turut merintis penerapan hermeneutika untuk memahami teks al-Qur'an. Pembacaan ulang terhadap al-Qur'an dimaksudkan bagaimana al-Qur'an, sebagaimana persoalan hermeneutik didekati dengan disiplin ilmu. Konteks epistemologinya adalah membongkar tafsir atas makna-makna al-Qur'an yang telah ketinggalan zaman yang tidak menyentuh problem-problem realitas sosial umat Islam.[177] Rahman meramu hermeneutika al-Qur'an, di mana kajian sejarah, sosiologi al-Qur'an dan warisan tradisi Islam klasik merupakan komponennya yang mengarah kepada penggalian ideal moral al-Qur'an, prinsip kesatu-paduan pesan dan kaitannya dengan konteks historis pewahyuan al-Qur'an.[178]

Dalam menafsir al-Qur'an, analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep "wahyu" itu tidak akan dapat dimengerti kecuali dengan melihat konteks sebelumnya. Hal ini menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks. Oleh karena itu, *asbâb al-nuzûl* (peristiwa yang terjadi

---

kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekedar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetik dalam membangun masyarakat. *Lihat,* Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 9.

[177] Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 4.

[178] Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 83.

dan menyertai turunnya suatu ayat al-Qur'an) menjadi sangat diperlukan untuk memahami suatu kondisi. Tetapi konteks di sini lebih luas dari *asbâb al-nuzûl*, karena *asbâb al-nuzûl* menjadi diperlukan hanya untuk melihat kejadian-kejadian khusus.

Asumsi di atas cukup kental dalam pemikiran Islam kontemporar seperti Nasr Hamid Abu Zayd, khususnya saat dia mengembangkan teorinya tentang tingkatan-tingkatan konteks, yaitu "teori konteks kultural" dalam memaknai dan menginterpretasikan teks al-Qur'an.[179]

[179] Abu Zayd menandaskan bahwa status tekstualitas Qur'an diteguhkan oleh teks Qur'an sendiri. *Pertama*, kata *wahy* dalam Qur'an secara semantik sepadan dengan firman Allah *(kalâm Allâh)* dan bahwa Qur'an merupakan pesan *(message, risâlah)*. Sebagai firman dan pesan, maka Qur'an mesti diperlakukan sebagai teks. *Kedua*, susunan surat dan ayat Qur'an berbeda dari urutan kronologis pewahyuannya. Urutan pewahyuan Qur'an *(tanjim)* mencerminkan historisitas teks Qur'an, sementara struktur dan susunannya saat ini mencerminkan tekstualitasnya. *Ketiga*, Qur'an mencakup ayat-ayat yang jelas *(âyât muhkamât)* yang merupakan induk dari teks *(umm al-kitâb),* dan ayat-ayat yang ambigu *(âyât mutasyâbihât)* yang harus dipahami dalam kaitannya dengan yang pertama. Keberadaan dua jenis ayat ini mengharuskan pembaca bukan hanya untuk mengidentifikasikan ayat-ayat yang ambigu, namun juga untuk menentukan mana ayat-ayat yang jelas yang merupakan kunci untuk menerangkan dan menjernihkan ayat-ayat yang ambigu. Karena kejelasan/ambiguitas merupakan karakteristik tekstualitas al-Qur'an, maka dengan sendirinya hal itu akan menentukan pula corak penafsirannya. Dalam pandangan Abu Zayd, teks al-Qur'an harus disentuh dengan pelbagai pembacaan. Salah satunya yaitu memahami al-Quran sebagai teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila al-Qur'an sebagai bahasa, semestinya terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Abu Zayd menyadari bahwa tafsir yang menurutnya, meminjam tradisi

> Tidak ada teks yang terbebas dari konteks historis. Sebagai teks, al-Qur'an pun tidak terkecuali, karena itu, ia senantiasa menjadi subjek interpretasi. Sehingga sepanjang sejarahnya, al-Qur'an menjadi subjek dari pelbagai mazhab interpretasi; menyatakan bahwa teks al-Qur'an itu historis tidaklah berarti bahwa ia berasal dari manusia. Hanya saja, untuk menyatakan bahwa kata-kata Tuhan yang abadi itu telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad pada abad tujuh di wilayah Arabia pada ruang dan waktu tertentu, inilah yang menjadikan teks historis. Bagaimana pun kata-kata Tuhan yang abadi itu berada di luar pengetahuan manusia, teks historis dapat menjadi subjek bagi interpretasi dan pemahaman historis pula.[180]

Menurut Abu Zayd, bahasa Arab, sama seperti bahasa lainnya, adalah sebuah instrumen komunikasi yang tak lepas dari konteks sosio-historis. Tak ada sakralitas dalam bahasa, pun ketika ia menjadi instrumen komunikasi antar manusia dengan agen lain di luar dunia manusia. Dengan sifatnya yang bias historis itu, bahasa al-Qur'an tunduk kepada prasyarat sosial. Dengan demikian, memahaminya, juga terbatas pada lingkup sosio-epistemologi manusia.[181] Teks (*nash*, al-Qur'an)

---

semiotik, merupakan "tanda akhir" dari suatu teks pada kenyataanya tidak jarang dimanfaatkan untuk kepentingan politik. Karena itulah ia memandang perlu mendefinisikan ulang tentang hakekat teks, agar dapat berhadapan dengan teks secara "objektif". *Lihat*, Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 45.

[180] Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, h. 45.

[181] Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. xxi.

merupakan "produk budaya" *(muntâj tsaqafî)*. Maksudnya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya, dengan proses panjang di mana al-Qur'an terbentuk selama 20 tahun lamanya. Selama proses panjang itu terjadi, pasti dialektika sosial dan budaya dalam masyarakat sebagai realitas yang menentukan bagaimana teks itu kemudian berbicara.[182] Al-Qur'an menyifati dirinya sebagai risalah, yang merepresentasikan hubungan antara pengirim dan penerima melalui medium atau sistem bahasa. Realitas yang mengatur gerak manusia yang menjadi sasaran teks dan penerima teks pertama (Rasul), dan budaya adalah yang menjelma dalam wujud bahasa. Jadi, kajian teks berangkat dari kondisi realitas empirik.[183]

Pendekatan hermeneutik dalam usaha untuk menerapkan kerangka objektif *(mawdlû'î)* dan ilmiah untuk menganalisis dan menafsirkan teks keagamaan, terdiri dari dua unsur utama di mana antara keduanya terdapat hubungan dialektika. *Pertama,* adalah segi historis dalam arti semiologis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyiapkan maknanya yang asli, kemudian

---

[182] Peradaban Arab-Islam disebut sebagai peradaban teks dalam arti sebagai peradaban yang menegaskan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas dasar suatu sikap yang tidak mengabaikan pusat teks di dalamnya. Yang dimaksud teks oleh Abu Zayd ialah al-Qur'an. Dengan kata lain peradaban Islam memposisikan teks sebagai poros utamanya. *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, "Inter-Tekstualitas Qur'an dan Wahyu Yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari "Bibiolatry", www islamlib.com.

[183] *Lihat*, Hilman Latief, *Kritik Wacana Keagamaan Nashr Hamid Abu Zayd*, h. 23. *Lihat* juga, Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Penakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004), h. 9.

Liberalisme bukan hanya sebuah ideologi, melainkan juga suatu *theory of right*. Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tercantum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Deklarasi HAM adalah cetusan dari spirit liberal. Liberal dalam arti historis, bukan dalam arti neoliberal.

memasuki konteks historis, dan selanjutnya konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua,* menarik penafsiran makna asli tersebut ke dalam kerangka-kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan *(ghâyah)* praktis, sehingga dapat menjelaskan muatan ideologis penafsiran tersebut dari makna historis yang asli. Sebuah pembacaan "produktif" akan menghasilkan pergerakan antara dimensi asal *(ashl)* dan tujuannya *(ghâyah)* atau antara makna *(dalâlah)* dan signifikansinya *(maghzâ)*.[184]

Sementara itu, Mohamed Arkoun—seorang pemikiran Islam di Perancis—telah melakukan apa yang disebutnya "kritik nalar islami", yaitu nalar islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu. Nalar islami, objek kritik Arkoun, justru dapat dikritiknya karena nalar islami itu, menurutnya, bukan satu-satunya cara berpikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam. Arkoun menggunakan metode kritik sejarah *(manhajiyat al-naqd al-târîkhî)* untuk melakukan kritik nalar islami tersebut. Arkoun melihat perlunya metode kritik buat membaca sejarah–sejarah pemikiran Arab Islam. Arkoun berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (hermeneutis).

[184] *Lihat*, M. Hanif A., Nashr Hamid Abu Zayd, dalam A. Khudhori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 370.

Dengan historisisme, Arkoun bermaksud hendak melihat seluruh fenomena sosial budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut historikalnya.[185]

Menurut cara pandang Arkoun, data kehidupan generasi awal Islam yang disajikan dalam buku-buku klasik akan memunculkan informasi dan makna baru ketika didekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika historis. Karena setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politik, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu

---

[185] Dalam beberapa karyanya, di antaranya, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Arkoun juga mengungkapkan bahwa al-Qur'an dapat dibaca dan karenanya dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara. Hal-hal itulah yang mengilhami Arkoun untuk melakukan eksplorasi makna terhadap al-Qur'an. Maka, bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekontruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Dalam mengangkat makna dari Al-Qur'an, hal yang paling pertama dijauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari Al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna Al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*): Saat linguistis yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak; Saat antropologi, mengenali dalam Al-Qur'an bahasanya yang bersusunan mitis dan; Saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim. *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998, hal. 77. *Lihat* juga, Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 48.

tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna. Pemahaman tradisi Islam selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dalam pandangan Arkoun, setidaknya muncul tiga kesimpulan ketika kita mendekati al-Qur'an dan tradisi keislaman. *Pertama*, sebagai kebenaran pernyataan al-Qur'an baru akan kelihatan di masa depan. *Kedua*, kebenaran yang ada dalam al-Qur'an berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga pluralitas pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an adalah hal yang lumrah atau bahkan dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri. *Ketiga*, terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat historis, sehingga perlu dipahami ulang dan diciptakan tradisi baru.[186]

Kalau pendekatan ini dikembangkan, maka implikasinya cukup signifikan, sebab akan terjadi dekonstruksi (pembongkaran) penafsiran terhadap teks al-Qur'an yang sebagian kesimpulannya sudah dianggap baku dan final. Arkoun menjelaskan bahwa pembongkaran itu dimungkinkan karena pemikiran manusia, walaupun terikat pada bahasa, tidak tertangkap oleh bahasa. Pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas. Karena itu, pemikiran kritis dapat menciptakan jalan keluar dari "kungkungan logosentris".[187]

---

[186] Johan Hendrik Mouleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 26.

[187] Istilah "logosentrisme" dipopulerkan oleh Jacques Derrida, yang menyatakan bahwa kebenaran di dunia ini semata merupakan hasil logis dari adanya dua unsur yang bersifat oposisi biner, yang satu me-

Arkoun dikenal sebagai seorang pemikir dekonstruksionis. Luthfi Assyaukanie, mengkatagorikan Arkoun ke dalam tipologi reformistik. Arkoun dipengaruhi oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Prancis kontemporer, khususnya gerakan (*post*) strukturalisme. Arkoun menganggap bahwa problem yang dihadapi oleh para pemikir Islam ini adalah masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turâts*) adalah dekonstruksi.[188]

Sebagaimana Arkoun, Jabiri menekankan keharusan menghadirkan tradisi atau *turâts* dalam kemasan yang lebih cocok untuk modernitas. Usaha pengemasannya ini telah diformulasikan dalam tiga jilid karya monumentalnya, yang ia namakan "Proyek Kritik Akal Arab" (*Masyr Naqd al-'Aql al-'Arabî*). Hanya saja, dalam karya-karyanya, Jabiri tidak membahas persoalan-persoalan seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner, simbol atau yang lain dari persoalan teologis seperti

rupakan alibi dari yang lainnya, yang satu dianggap superior dari yang lainnya: jiwa itu bersifat transendental dan benar, buktinya ada badan yang mempunyai wujud kasat mata dan menyesatkan; pria itu ada dan memiliki power, buktinya ada wanita yang bersifat lemah. Lihat, Yasraf Amir Pilliang, *Sebuah Dunia Yang Dilipat, Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Posmodernisme*, h. 138. Dalam oposisi biner ini, menurut tradisi filsafat Barat, istilah-istilah yang pertama dianggap superior, dan menurut Derrida istilah tersebut milik 'Logos'—'kebenaran' atau 'kebenaran dari kebenaran'. Sedangkan istilah kedua hanya 'perantara' atau representase palsu dari kebenaran. *Lihat*, Yasraf Amir Pilliang, *Hiper-realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta, LKiS, 1999), h. 77

[188] *Lihat*, Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998, h. 75-80.

yang dominan dalam karya-karya Arkoun. Jabiri berangkat dari pertanyaan metodologis "Bagaimana berinteraksi dengan *turâts*?" Untuk menjawab pertanyaannya itu, Jabiri merasa perlu mendefinisikan kembali makna *turâts*.

Menurutnya, *turâts* adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat",[189] yakni warisan masa lalu dalam sejarah satu bangsa yang berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya dan karya-karya ilmiah. Lebih jauh *turâts*, menurut Jabiri adalah problem historis yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling kritik, bahkan saling jegal. Karena itu ia tidak bisa dikaji dengan pendekatan "materialisme historis" seperti yang lazim digunakan kaum orientalis, tetapi harus dikaji dengan metode-metode khusus, yaitu: strukturalis, bahwa kajian harus didasarkan teks-teks sebagaimana adanya; analisis sejarah, untuk melihat segenap ruang lingkup budaya, politik dan sosiologisnya; kritik ideologis, untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi politik yang dikandung dalam sebuah teks atau pemikiran tertentu.[190]

Lalu pertanyaan yang diajukan oleh Jabiri adalah, "Bagaimana membaca teks-teks tersebut?" Menurut Jabiri, masalah tersebut pada akhirnya terbentur pada persoalan otoritas *(sulthah)*, yaitu siapakah yang memiliki otoritas dalam menentu-

---

[189] M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 24.

[190] *Lihat*, Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998.

kan bacaan; pembaca atau bacaan, kita atau turats? Menurutnya, *turâts* harus dilihat sebagai satu struktur mapan, yaitu "sebagai sistem dari hubungan-hubungan tetap dalam kerangka seluruh perubahan dan transformasi". Karenanya, dalam dialektika pembaca dan bacaan dan soal siapa pemegang otoritas, ada tiga model bagaimana *turâts* itu harus disikapi; *pertama* membaca *turâts* dengan kerangka modernitas, *kedua* membaca *turâts* dengan kerangka *turâts*; dan *ketiga* membaca modernitas dengan kerangka *turâts*. Di antara tiga pilihan ini, Jabiri mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada kedua dan ketiga, dan itu sangat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas *turâts* membaca *turâts*, tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu termasuk modernitas dengan kerangka *turâts*.

Karenanya, dalam menghadapi keduanya (tradisi dan modernitas) kita harus mengambil sikap tegas, yaitu mengkritik adanya pengklasifikasian intelektual sehubungan dengan masalah dikotomis "tradisi dan modernitas", yaitu klasifikasi kaum modernis, kaum tradisionalis dan kaum selektivis. Yang *pertama*, cenderung menafikan *turâts* dan menerima bulat-bulat modernitas, yang *kedua* sebaliknya, dan *ketiga* mengklaim menyatukan keduanya dengan bersikap lebih adil kepada *turâts* dan modernitas. Bagi Jabiri, tradisi dan modernitas datang begitu saja di hadapan kita, tanpa ada kuasa kita untuk memilihnya. Keduanya datang dengan kekuatan diskursusnya masing-masing, sebagai tawaran idealis yang otoriter. *Turâts* datang dari masa lalu lewat pewarisan turun temurun, tak seorang pun yang mampu menolak warisan dan masa lalu yang tumbuh bersama dalam dirinya. Begitu juga modernitas,

ia datang dipaksakan tanpa bisa kita menolaknya. Kita tidak pernah diberi kebebasan untuk memilih salah satu keduanya atau meninggalkannya.

Lalu bagaimana sikap kita? Menurut Jabiri, selama kita tidak pernah disuruh memilih (salah satu dari) keduanya, atau juga menolak keduanya, maka, yang diperlukan adalah bersikap kritis terhadap keduanya; kepada *turâts* dan modernitas dengan seluruh makna kritik. Di tengah-tengah kritisisme inilah Jabiri menerapkan metode dekonstruksinya. Buatnya, yang pertama sekali adalah dekonstruksi *turâts*, selama turats tersebut dianggap yang paling lama melekat dan menyatu dalam akal Arab. Metode dekonstruksi yang dipakai Jabiri pada mulanya adalah penganalisaan. Maksudnya, tugas pertama yang harus dilakukan oleh seorang intelektual Arab adalah menganalisa struktur bangunan yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan bangunan tersebut. Setelah analisa struktural ini baru diadakan perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang a-historis kepada historis.[191]

Metodologi yang dipakai al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan "objektivisme" *(mawdlû'iyah)* dan "Rasionalitas" *(ma'qûliyah)*.[192] Objektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-

---

[191] Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer".

[192] M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam,* h. 24

asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subjek pengkaji dan objek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara objek dan subjek kajian. Maksud al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Untuk menghindari penafsiran yang berujung pada stigmatisasi atau eksklusivisme, al-Jabiri, mengangkat kembali dimensi rasionalitas dalam tradisi Islam. Menurutnya salah satu faktor lambannya modernisasi di Dunia Islam disebabkan rasionalitas dalam tradisi Islam telah "mati suri". Mandulnya ijtihad dalam tradisi kalam dan hukum erat kaitannya dengan terhentinya gerak langkah kalangan rasionalis untuk menjadikan akal sebagai mekanisme demonstrasi kebenaran empiris. Aktivitas akal macet, karena tekstualitas begitu meluas terjadi di Dunia Islam. Karena itu, titik tekan pandangan pemikir muslim kontemporer asal Maroko ini adalah pilihan menjadikan *burhânî* (metode demonstratif-rasionalis) sebagai alternatif dari kecenderungan tekstualis *(bayânî)* dan gnostis *('irfânî)*.

Bagi al-Jabiri, sistem epistemologi indikasi atau eksplikasi *(bayânî)* secara historis adalah sistem epistemologi paling awal dalam pemikiran Arab.[193] Sistem ini sangat dominan dalam ilmu-ilmu pokok seperti filologi, jurisprudensi *(fikih),* ilmu al-Qur'an (interpretasi, hermeneutika dan tafsir), teologi dialektis *(kalâm),* dan teori sastra non filsafat. Pendekatan bayani me-

---

[193] *Lihat*, Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), h. xxi.

> **Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap atau dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, mengganggu kebebasan orang lain, atau tidak berbuat anarki.**

rupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks *(wahy)* sebagai suatu kebenaran mutlak. Sementara akal hanya menempat kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain, kaum bayani hanya bekerja pada dataran teks (*nizhâm al-kitâb*) melebihi dataran akal *(nizhâm al-'aql)*. Oleh karenanya kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada dataran gramatikal dan struktur *(nahwu-sharaf)* maupun sastra (balaghah: *bayân, mâni*' dan *bâdi*').

Sedangkan pendekatan *burhânî* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Pendekatan ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan *burhânî* tercakup metode *ta'lîlî* yang berupaya memahami realitas teks berdasarkan rasionalitas; dan metode *istishlâhi* yang berusaha mendekati dan memahami realitas objektif atau konteks berdasarkan filsafat. Realitas tersebut meliputi realitas alam (realitas *kawniyah*), realitas sejarah *(târîkhiyah),* realitas sosial *(ijtimâ'iyah)* maupun realitas budaya *(thaqafiyah)*. Dalam pendekatan ini, teks dan konteks—sebagai dua sumber kajian—berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan

mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman *bayânî* akan lebih kuat. Untuk itu, pemahaman terhadap realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi *(ijtimâ'iyah)*, antropologi *(antrupulujiyah)*, kebudayaan *(tsaqafiyah)* dan sejarah *(târîkhiyah)*.

Sementara melalui pendekatan *'irfânî* (penerapan analisis esoterik-intuitif), diharapkan dapat menangkap makna hakikat atau makna terdalam di balik teks dan konteks. Jika asumsi dasar atau paradigma *bayânî* lebih melihat teks sebagai sebuah fenomena kebahasaan, sementara paradigma *burhânî* lebih melihat teks sebagai suatu yang berkaitan dengan konteks, maka paradigma *'irfânî*, lebih melihat teks sebagai sebuah simbol dan isyarat *(al-ramziyah wa al-imâ')* yang menuntut pembacaan dan penggalian makna terdalam (batin) dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat tersebut dengan melibatkan kecerdasan emosional, kecerdasan sosial dan kecerdasan spiritual. Dalam konteks dialektik agama dan pluralitas seni tradisi atau budaya lokal, pendekatan *'irfânî* ini sebagaimana juga pendekatan *burhânî*, memiliki dua tugas penting yaitu: *pertama*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat teks-keagamaan *(nushûsh al-dîniyah)*; dan *kedua*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang terkandung dalam bentuk-bentuk seni tradisi atau budaya lokal.

Berdasar ketiga pendekatan ini, maka diharapkan problem hubungan antara agama dan pluralitas seni tradisi, mendapat penjelasan secara komprehensif, integral dan holistik, baik normativitas, historisitas maupun spiritualitas terdalamnya,

sehingga dapat dijadikan basis kebijakan aktual dalam pengembangan strategi kebudayaan dan tajdid pemikiran keagamaan.[194] Melalui epistemologi *bayânî, burhânî* dan *'irfânî* al-Jabiri seolah-olah menegaskan bahwa Islam dalam pengertian historisitasnya, bukanlah tunggal, tetapi beragam sesuai dengan model pendekatan yang digunakan. Makna yang terkandung dalam Islam tidak lantas final dan absolut. Sisi historisitas agama harus dieksplor lebih dalam lagi agar bisa didialogkan dengan realitas kekinian. Tradisi kritik epistemologis akan membuka ruang "kritisisme" terhadap pengetahuan yang sudah mapan, termasuk pula pemahaman mengenai agama. Kritik atas kritik kebenaran harus terus berlangsung karena memang tidak ada kebenaran yang absolut, termasuk kebenaran mengenai pengetahuan agama.

Amin Abdullah menyebut pendekatan ketiga epistemologi di atas sebagai *al-ta'wîl al-'ilmî* yang berusaha menjadikan teks, atau lebih tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, dan kultur terhadap teks sebagai objek telaah keilmuan keislaman yang baru. *Al-Ta'wîl al-'ilmî* memanfaatkan pendekatan hermeneutis klasik, modern, maupun kontemporer.[195] Pendekatan *al-ta'wîl al-'ilmî* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkar hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayânî*, *burhânî*, dan *'irfânî* dalam satu gerak putar yang saling me-

---

[194] Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* h. 2-6.

[195] *Lihat*, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 221

ngontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara yang satu dengan yang lainnya.

Sejalan dengan Arkoun maupun al-Jabiri, Ali Harb, beranggapan rekonstruksi pemikiran adalah omong kosong tanpa melakukan proses dekonstruksi terhadap teks yang telah mengadakan nalar-nalar.[196] Dan dari kritik nalar inilah, dilanjutkan pada kritik teks. Sebab teks-teks itulah yang menciptakan nalar-nalar. Ali Harb mengatakan bahwa teks yang tercipta di masa lampau tidak perlu dibaca lagi karena akan menutupi hari ini. Karena teks yang menciptakan nalar, penilaian, anggapan dan juga dipahami sebagai sesuatu yang eksis, maka setiap teks mempunyai "strategi' untuk mempertahankan eksistensinya, yakni dengan cara menutup *(ḫijâb)* terhadap teks lain.

Dari sinilah keterbukaan teks terhadap perbedaan dan pluralitas menjadi mungkin. Jika teks tidak demikian, yakni tidak terbuka kemungkinan bagi banyak pembacaan, tentu pembacaanya tidak berubah dan signifikansinya pun tidak beranekaragam pada setiap pembacaan. Bahkan setiap pembacaan suatu teks adalah pembacaan di dalamnya, yakni pembacaan yang aktif produktif, membentuk kembali teks, dan memproduksi makna.

Ada tiga unsur intrinsik dalam proses memahami teks. *Pertama*, masuk dalam pikiran pengarang. Dalam kasus al-Qur'an, Tuhan dipandang sebagai pengarang. Seorang Muslim perlu masuk kedalam pikiran Tuhan. Dalam tradisi mis-

[196] M. Kholidul Adib, "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama", www.islamlib.com.

tik Islam, terdapat metodologi kesalehan yang dikombinasikan dengan keilmuan untuk melahirkan makna. Oleh karena itu, Tuhan berperan langsung dalam pemahaman teks; yang lain menjadikan Muhammad sebagai kunci dalam melahirkan makna. Bagi Fazlur Rahman dan kaum tradisionalis, makna terletak di dalam teks dan dapat digali oleh "pikiran murni". Inilah yang disebut pendekatan personal. Problem sebenarnya adalah bagaimana menerapkan pendekatan ini secara sadar pada arena sosial-politik atau domain moralitas publik dengan cara tertentu.

Kedua, penafsir adalah manusia "dengan banyak kondisi". Partisipasi aktif penafsir dalam melahirkan makna berarti menerima teks dan mengeluarkan makna darinya—yang sebelumnya tidak ada makna itu pada dirinya sebagai penafsir sebelumnya. Tetapi menerima dan menafsir, dan makna, adalah selalu parsial. Setiap penafsir memasuki proses interpretasi dengan pra-pemahaman tentang persoalan yang dikemukakan teks. Makna selalu berbeda dalam struktur pemahaman itu sendiri. Jadi, tak ada interpretasi yang sempurna, tak ada penafsir yang sempurna, dan tak ada teks yang sempurna. Pra-pemahaman merupakan syarat hidup dalam sejarah. Kita perlu membedakan antara diri, dengan kondisi di mana diri itu berada. Mengabaikan ambiguitas bahasa dan sejarah serta impaknya pada interpretasi akan menyebabkan tak ada perbedaan antara Islam normatif dan apa yang dipikirkan orang beriman.

Ketiga, interpretasi tidak lari dari bahasa, sejarah dan tradisi. Masa lalu adalah masa kini. Siapa pun yang menggunakan bahasa "memikul pra pemahaman" yang sebagian sadar dan lebih sering tidak sadar akan sejarah dan tradisi

bahasa tersebut. Kita tidak bisa lari dari semua ini. Makna kata selalu dalam proses. Menggunakan suatu kata berarti berpartisipasi dalam proses sejarah maknanya yang terus-menerus. Makna literal dari suatu ucapan selalu problematik dan tidak pernah bebas nilai. Ini khusunya berkaitan dengan ucapan simbolik dan suci. Pluralitas bahasa dan ambiguitas sejarah tak dapat dihindarkan dalam upaya memahami. Problem bahasa tak terbatas pada penafsir tapi juga meluas pada tradisi atau teks yang ditafsirkan. Tindakan menafsirkan apa pun adalah partisipasi dalam proses linguistik-historis. Pembentukan tradisi dan partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Perlakuan kita terhadap al-Qur'an juga terjadi dalam batasan-batasan ini; kita tidak dapat keluar dari dan menempatkan diri di atas bahasa, budaya dan tradisi.[197]

Karena al-Qur'an adalah teks. Dan teks tidak bisa lepas dari konteks. Maka, teks al-Qur'an juga tidak bisa lepas dari konteks Arab 14 abad silam, tempat al-Qur'an hadir. Bahkan konteks pada dasarnya telah mendahului teks. Teks al-Qur'an adalah hasil proses heterodoksi, penyikapan, dan jawaban Muhammad atas konteks Arab saat itu. Sehingga, al-Qur'an itu didesain, dikonstruk dan diinterpretasi sesuai dengan konteksnya. Dengan demikian model pembacaan terhadap al-Qur'an harus didekonstruksi dengan menggunakan—meminjam istilah Ali Harb—"sistem baca yang kreatif". Sistem baca yang kreatif dengan membongkar makna kebenaran yang tidak terungkap dalam teks membuat Ali Harb mempertanyakan tentang makna suatu hakikat atau kebenaran. Karena, kebenaran atau hakikat itu ada dan diserap hanya berdasar-

---

[197] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-76.

kan apa yang tertulis dalam bentuk teks-teks itu yang ternyata menutupi hakikat atau kebenaran lain yang tidak diungkap dalam teks itu. Dari sinilah kritik kebenaran muncul. Dari kritik teks *(naqd al-nash),* dan mengarah ke "kebenaran agama". Kebenaran yang selama ini diungkap oleh agama-agama sebagaimana diatur dalam teks-teks keagamaannya. Dalam kritik kebenaran agama *(naqd al-haqîqah al-dînî),* kita harus mengkritik agama sendiri sebelum mengkritik agama lain.[198] Teks mesti dimaknai kembali secara lebih luas untuk menghindari pemahaman yang monolitik, tidak variatif dan beragam. Sebab hal ini hanya akan menggiring ke dalam bentuk pemikiran dan pemahaman yang teologis-dogmatis. Sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan bukan hanya agenda umat Islam saja, tetapi agenda semua umat beragama. Sebab semua agama juga menggenggam nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, egalitarianisme, demokrasi, dan seterusnya.

Dengan demikian, melakukan dekonstruksi pemahaman terhadap penafsiran al-Qur'an yang bercorak literalis-skripturalis, rigid, kaku, tekstual adalah menjadi sebuah keharusan yang mendesak untuk segera dilakukan. Setidaknya ada beberapa alasan mengapa kita perlu melakukan dekonstruksi terhadap bahasa agama dan bagaimana bisa dilakukan, antara lain: [199]

Pertama, Kitab Suci sebagai firman Tuhan diturunkan dalam penggalan ruang dan waktu, sementara manusia yang menjadi sasaran senantiasa berkembang terus dalam memba-

---

[198] *Lihat*, Ali Harb, *Kritik Kebenaran Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 8.

[199] Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-nama Islam dan Postmodernisme", www.filsafatkita.f2g.net.

ngun peradabannya. Dengan warisan kulminasi peradaban yang turun temurun masyarakat modern bisa berkembang tanpa rujukan kitab suci sehingga posisi kitab suci bisa saja semakin asing meskipun secara substansial dan tanpa disadari berbagai ajarannya dilaksanakan oleh masyarakat.

Kedua, bahasa apa pun juga, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan yang bersifat lokal karena bahasa adalah realitas budaya. Sementara itu pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal tadi mempunyai klaim universal. Di sini sebuah bahasa agama akan diuji kecanggihannya untuk menyimpan pesan agama tanpa harus terjadi anomali atau terbelenggu oleh kendaraan bahasa yang digunakannya.

Liberalisme adalah suatu pandangan di mana manusia adalah pusat. Karena manusia merupakan pusat, maka manusia sangat berharga. Pandangan ini berimplikasi kepada adanya kewajiban negara untuk melindungi hak-hak dasar manusia, sebagai konsekuensi atas penghargaan tersebut.

Ketiga, ketika bahasa agama "disakralkan", maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah "disakralkan" tadi.

Keempat, Kitab Suci—di samping kodifikasi hukum Tuhan—adalah sebuah "rekaman" dialog Tuhan dengan sejarah di mana kehadiran Tuhan diwakili oleh Rasul-Nya. Ketika dialog tadi dinotulasi, maka amat mungkin telah terjadi reduksi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan "ruh"-nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa "teks".

Kelima, ketika masyarakat dihadapkan pada krisis epistemologi, kembali pada teks Kitab Suci yang "disakralkan" tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil paham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme.

Keenam, semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab sucinya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialog kritis antara dua subjek. Dengan demikian, orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi.

Demikianlah, argumen utama Islam liberal tentang mengapa liberalisme itu diperlukan untuk pemikiran keagamaan. Apa yang sudah disinggung di atas, adalah beberapa contoh saja untuk menunjukkan bahwa yang menjadi *concern* utama pemikiran mereka adalah kebebasan berpikir. Manusia diciptakan oleh Tuhan dalam keadaan bebas. Kebebasan adalah anugerah terpenting yang diberikan Tuhan kepada manusia. Kebebasan berpendapat merupakan hak individu yang tak seorang pun berhak mencegahnya. Bahkan dalam sebuah ayat al-Qur'an, Tuhan pun tak mencegah makhluk-Nya berpendapat (Q. 2: 30). Kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan.[200] Di samping itu, mereka juga menganjurkan untuk membuka seluas-luasnya pintu ijtihad, memberikan kebebasan penafsiran terhadap

---

[200] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 69.

doktrin-doktrin agama, dan mengkaji ulang tradisi dan khazanah keagamaan kaum Muslim.

Benang merah yang bisa ditarik dari sejumlah pemikir Islam liberal di atas, adalah perasaan dan semangat untuk membebaskan *(liberating)* umat Islam dari belenggu keterbelakangan dan kejumudan sejak lima abad terakhir. Belenggu inilah yang dianggap sebagai sebab utama ketakberdayaan bangsa-bangsa Muslim di depan bangsa asing yang lebih maju. Hanya dengan membangun kembali cara pandang dan sikap keberagamaan mereka, kondisi menyedihkan itu dapat diperbaiki.

Kalau kita lihat sejarah yang ditulis oleh Marshall Hodgson, *The Venture of Islam,* nampak sekali betapa Islam pernah melahirkan peradaban besar. Kebebasan berpikir dan berkreasi di Dunia Islam telah mengisi ruang-ruang peradaban dunia yang masih kosong. Tetapi sekarang peran Islam sudah terdesak dan tenggelam dalam ritual. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang.[201] Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Berikut akan dilihat bagaimana kebutuhan pemikiran Islam liberal di Indonesia juga berkembang seperti di bagian lain Dunia Islam.

DISKURSUS ISLAM LIBERAL DI INDONESIA

Dalam konteks Indonesia, ada buku khusus yang ditulis oleh Greg Barton pada tahun 1995 mengenai kemunculan pemi-

[201] Komaruddin Hidayat, "Islam Liberal dan Masa Depannya", *Republika*, 17 Juli 2001.

kiran liberal di kalangan pemikir Indonesia. Buku ini kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid,* yang diterbitkan Paramadina, pada tahun 1999.[202] Dari beberapa nama kelompok modernis ini lahirlah neo-modernisme Islam di Indonesia yang diwakili tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif yang kemudian bermetamorfosis menjadi gerakan Islam liberal.[203] Pemikiran Islam liberal, yang biasa disingkat sebagai "Islib" kemudian dipopularkan oleh satu kumpulan para pemuda dengan menubuhkan satu rangkaian kerjasama di dalam dan di luar negara, yang mereka namakan sebagai "Jaringan Islam Liberal" (JIL).

Gerakan Islam Liberal di Indonesia menemukan momentumnya pada awal 1970-an, seiring dengan perubahan politik dari era Soekarno ke Soeharto. Gerakan ini dipicu oleh munculnya generasi santri baru yang lebih banyak berkesempatan mempelajari Islam dan melakukan refleksi lebih serius atas berbagai isu sosial-keagamaan. Seperti telah disebut sebelumnya, tokoh paling penting dalam gerakan pembaruan ini adalah Nurcholish Madjid, sarjana Islam yang memiliki semua syarat menjadi seorang pembaru. Lahir dan tumbuh dari keluarga santri, Nurcholish adalah penulis dan pembicara yang luar biasa. Ia menguasai bahasa Arab dan Inggris. Kefasihan-

---

[202] *Lihat,* Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[203] *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU,* h. 141.

nya berbicara tentang teori ilmu sosial sama baiknya dengan uraiannya tentang khazanah Islam. Nurcholish adalah penerus sempurna gerakan pembaruan Islam yang telah dimulai di Indonesia sejak abad ke-19.

Perhatian, keberanian dan kejeliannya dalam membaca antropologi politik masyarakat Indonesia pada akhirnya mampu membangun strategi kebudayaan yang tepat untuk mengubah pandangan terhadap Islam yang sektarian, komunal, tradisional dan eksklusif. Ia juga menjadi contoh bagaimana seorang intelektual Muslim Indonesia terkemuka melihat agama berhadapan dengan tantangan kebudayaan modern.[204]

---

[204] Menurut Luthfi, Muhammad Tahir Djalaluddin (1869-1956) adalah murid Muhammad Abduh yang paling berjasa menyebarkan gagasan pembaharuan Islam di Indonesia. Selesai berguru kepada Abduh, ia meninggalkan Mesir. Karena situasi politik tak menguntungkan, ia tak kembali ke Indonesia, tapi transit di Singapura mulai menyebarkan gagasan pembaruannya dari sana. Di Singapura (1906) ia mendirikan majalah Islam, *al-Imâm*. Nama ini terinspirasi dari panggilan akrab Abduh. Murid Abduh loyal dan sangat mencintai gurunya. Di Mesir mereka mendirikan kelompok diskusi yang disebut *madrasat al-imâm* dan mendirikan partai politik yang disebut *ẖizb al-imâm*. Lewat Djalaluddin, gagasan pembaruan dan liberalisme Islam Timur Tengah disebarkan di Indonesia dan Malaysia. Tulisan al-Afghani dan Abduh dalam *al-'Urwah al-Wutsqâ* dan *al-Manâr* diterjemahkan dan diterbitkan dalam *al-Imâm*. Tema tentang kemajuan, kebebasan, dan emansipasi wanita mewarnai majalah ini. Majalah *al-Imâm* jadi media Islam pertama yang menyebarkan gagasan liberalisme Islam di Indonesia.

Pada 1911 majalah Islam lain, *al-Munîr*, terbit di Sumatera. Pendirinya, Abdullah Ahmad, adalah murid Ahmad Khatib, reformis Melayu yang bermukim di Mekkah. Majalah ini, bersama *al-Imâm*, jadi corong kaum muda menyebarkan gagasan Islam Liberal. Memasuki kemerdekaan Indonesia, gerakan pembaruan Islam menurun. Tokoh Islam lebih banyak

Sebagai seorang pembaharu Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran neo-modernis, pemikiran Nurcholish Madjid secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Kurzman disebut "teologi liberal" yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk "meluruskan" modernitas Barat; membuka peluang bagi bentuk tertentu "otonomi duniawi" dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif. Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid, menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, semuanya ditegakkan di atas landasan akademik yang berkualitas tinggi. Adapun kemudian banyak orang yang salah paham terhadap pemikirannya itu sepenuhnya masalah lain. Nurcholish Madjid telah melakukan usaha intelektual dalam masa yang cukup panjang.[205]

---

mencurahkan energi mengupayakan dan mengisi kemerdekaan Indonesia. Sebagian besar terlibat dalam perdebatan isu keislaman pada tahun 1930-an. Agus Salim dan Muhammad Natsir sibuk dengan politik, terlibat aktif dalam pemerintahan Soekarno-Hatta. Salim pernah menjabat sebagai Menteri Luar Negeri; Natsir Menteri Penerangan kemudian Perdana Menteri. Mungkin karena keterlibatan mereka yang intensif dengan dunia politik, para tokoh Islam tak sempat merenung dan berefleksi mendalam terhadap persoalan pembaruan Islam. (*Lihat* Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara *Kompas*, 2 Maret 2007. *Lihat* juga Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah*, h. 77.)

[205] Kelompok ini disebut neomodernis karena telah memperbarui kalangan modernis-muslim yang mengembangkan gagasan modernisasi-

Nurcholish Madjid mengharapkan umat mampu "diliberalkan" dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagamaan yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan bak penjaga iman dan akidah, beragama yang serba formalistik-normatif. Berangkat dari itu Nurcholish Madjid menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-hanîfiyah al-samhah,* egaliter, pluralistik dan demokratis.

Nurcholish Madjid juga yakin (bahkan terlalu yakin—BMR) bahwa dewasa ini, sebenarnya Islam dibandingkan agama-agama lain yang justru paling siap memasuki dunia modern. Karena umat Islam, seperti juga dulu sudah dibuktikan dalam sejarah "...mampu menyerap berbagai segi positif peradaban umat manusia, sekaligus mempertahankan keteguhan iman untuk menolak mana yang tidak baik".[206] Sum-

Islam. Tokohnya adalah Fazlur Rahman. Kelompok neo-modernis, terbentuk karena mereka tak hanya punya akses dalam khasanah tradisi intelektual Barat-modern, namun, juga punya akses yang cukup luas dari khasanah tradisi klasik-pesantren. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[206] Dalam suatu wawancara, Cak Nur, mengatakan, "Secara historis, masyarakat yang paling berhasil belajar soal kemajemukan adalah masyarakat Islam. Karena itu, negara-negara Islam rata-rata multi-agama, kecuali Arab Saudi, negara ini menerapkan kebijakan politik yang dimulai Umar bin Khattab untuk daerah Hijaz. Untuk Hijaz tidak boleh ada agama lain, karena dimaksudkan sebagai sebuah homebase yang aman. Mereka yang keluar dari hijaz, dan mereka yang bersedia keluar ke Irak atau Yaman, diberi kompensasi yang besar. Tapi kalau

ber universalisme maupun kosmopolitanisme ajaran Islam, menurut Nurcholish Madjid, justru termuat dalam makna *al-Islâm* yang berarti “sikap pasrah secara total kepada Tuhan” yang sebenarnya merupakan agama manusia sepanjang masa. Dengan makna begitu, *al-Islâm* adalah konsep kesatuan kenabian, dan kesatuan kemanusiaan, yang muncul dari konsep kesatuan kemahaesaan Tuhan (*tawhîd*).[207]

Berdasarkan argumen keagamaan seperti itu, menurut Nurcholish Madjid termuatlah cita-cita sosial Islam di manapun. Nurcholish Madjid beranggapan bahwa, oleh karena cita-cita sosial keislaman yang fitrah itu selalu tampil sebagai *al-nashîhah* (pesan) dari ketuhanan, maka penerjemahannya ke dalam sistem sosial, Islam bukan hanya baik untuk umat Islam saja, tetapi juga akan membawa kemaslahatan bagi semua umat (*rahmatan li al-‘âlamîn*). Dalam bahasa Nurcholish Madjid diungkapkan sebagai, kemenangan Islam merupakan kemenangan semua golongan, kemenangan ide-ide keadilan, kesamaan, kebenaran yang menerangi semua umat (golongan) manusia.[208] Inilah dasar-dasar paling penting dari pemikiran

---

kita ke Mesir, Yaman, Uni Emirat Arab, Libanon dan lain-lain masih banyak orang-orang Nasrani, Yahudi dan lain-lain, dengan Gereja dan Sinagogenya. Dalam hal ini, Eropa kalah jauh sekali. Baru saat ini saja Eropa mengenal dan berinteraksi dengan agama lain. Dulu orang Eropa belum mengenal agama-agama lain. Bahkan yang terkenal justru bagaimana orang-orang Yahudi berhadapan dengan kaum ekstremis NAZI dengan *genocide* dan *holocoust*-nya”. *Lihat* www.islamlib.com

[207] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi: Kumpulan Dialog Jum’at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 54-56.

[208] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 279-281.

sosial kemodernan Islam yang ditanamkan Nurcholish Madjid dalam keterlibatan Islam membangun Islam modern yang liberal. Katanya "...di dunia modern sekarang, asalkan kaum Muslim mampu memahami agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir manusia kini".[209]

Dalam perkembangannya, gerakan neo-modernisme Islam di Indonesia—yang tokoh utamanya adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid—mengalami metamorfosis dalam Islam liberal. Atas dasar itu, meskipun sejarah kelahiran dan geneaologinya agak berbeda, namun belakangan sering dianggap sebagai identik, baik dari segi epistemologi maupun agenda intelektualnya. Greg Barton menyebut neomodernisme Islam dan Islam liberal adalah sama dan sebangun.[210]

Liberalisme justru sangat menjunjung tinggi aturan-aturan yang berupa produk hukum. Karena itu, di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.

[209] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 280.

[210] Menurut Rumadi, sejauh ini memang tidak ada orang yang mempermasalahkan hal tersebut. Namun, demikian, Ahmad Baso, kurang sependapat dengan penyamaan antara Islam liberal dengan neo-modernisme. Menurutnya, Greg Barton lupa bahwa gerakan neo-modernisme dalam Islam mempunyai sejarah dan konteksnya sendiri. Garis genealogi pemikiran modernis, dan juga neo-modernis, bersambung kepada Wahabi dan berpuncak kepada Ibnu Taimiyah yang jelas-jelas mencerca tradisionalis. *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, h. 148. Lihat juga, Ahmad Baso, "Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid

Terlepas apakah Islam liberal dan neo-modernisme mempunyai agenda intelektual yang sama atau tidak, dalam kenyataan empirisnya, gagasan-gagasan segar Nurcholish Madjid tentang keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan, sampai kini masih menginspirasi dan mewarnai corak pemikiran beberapa generasi muda Islam yang liberal di Indonesia. Kemunculan intelektual muda Muslim di Indonesia, baik dari kalangan NU yang tergabung dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kalangan Muhammadiyah dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), dan berbagai kelompok muda Muslim Progresif, telah menumbuhkan harapan berkembangnya kembali tradisi pemikiran umat Islam yang dibutuhkan dalam menghadapi tantangan zaman. Kaum muda kritis yang lebih banyak didominasi oleh intelektual muda dari NU dan Muhammadiyah itu, boleh dikatakan ingin melanjutkan tradisi intelektual kritis yang telah dibangun oleh para *founding fathers* mereka. Tradisi kritis yang sejak awal telah dikembangkan oleh generasi intelektual "jilid pertama" seperti—meminjam analisis Indonesianis Greg Barton—Cak Nur, Gus Dur, Ahmad Wahib dan Djohan Effendy, serta dilanjutkan oleh intelektual "jilid kedua" semisal Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Bakhtiar Effendy, Moeslim Abdurrahman dan Munir Mulkhan, telah mendorong kaum muda NU dan Muhammadiyah untuk menggerakkan aktivisme intelektual mereka secara lebih dinamis lagi. Tak hanya itu, keberadaan mereka juga dapat diharapkan akan membantu mempercepat perubahan cara berpikir umat Islam yang selama ini berjalan sangat lamban. Mereka—ke-

---

versus Abdurrahman Wahid" dalam *Gerbang,* vol. 6 No. 03, Pebruari-April 2000.

lompok muda Islam Progresif ini—sangat menyadari selama ini umat Islam terlihat mengalami kemandekan sebab telah memudarnya rasionalisme dalam pemikiran Islam.

Beberapa nama yang disebut di atas, boleh dikatakan mempunyai visi intelektual yang sama dan sebangun, sebagai kelanjutan dari gagasan-gagasan besar yang pernah dilontarkan Nurcholish madjid di tahun 1970-an. Sebut saja misalnya, Amin Abdullah yang bobot kalam dan filsafatnya sangat mencolok; Begitu juga dengan Jalaluddin Rahmat dan Abdul Munir Mulkhan yang lebih bercorak tasawuf pembebasan. M. Syafi'i Anwar, dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* menyebutkan Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, pemikir Islam yang menggagas "teologi transformatif" mempunyai tujuan yang sama, yakni mengusung isu-isu tentang kebodohan, keterbelakangan, ketimpangan sosial dan pembelaannya terhadap kaum tertindas, *dlu'afâ'*.[211]

Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagaimana disinggung di atas, yang sebagian besar justru santri-santri muda kritis terhadap berbagai indoktrinasi agama, konservatisme dan dogmatisme dalam studi Islam, mencoba menjadikan pemikiran Islam Liberal sebagai alat bantu analisis untuk menghadirkan Islam yang ramah, toleran, inklusif, liberal, dan membebaskan. Mereka menafsirkan Islam (al-Qur'an) persis seperti dikatakan Ahmad Wahib dalam "mencari Islam":

> Aku belum tahu apakah Islam itu sebenarnya. Aku baru tahu Islam itu menurut Hamka; Islam menurut Natsir; Islam menurut

---

[211] M Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 173.

> Abduh; ... Islam menurut yang lain-lain. Terus terang, aku tidak puas. Yang kucari belum ketemu, belum terdapat, yakni Islam menurut Allah, Pembuatnya. Bagaimana? Langsung dari studi al-Qur'an dan al-Sunnah? Akan kucoba. Tapi orang-orang lain pun beranggapan bahwa yang kudapat itu adalah Islam menurut aku sendiri. Tapi biar, yang penting adalah keyakinan dalam akal sehatku bahwa yang kupahami itu adalah Islam menurut Allah. Aku harus yakin itu![212]

Pernyataan Ahmad Wahib ini setidaknya menyadarkan generasi muda Muslim (yang liberal) betapa Islam selalu ditafsirkan oleh manusia dengan beragam tafsiran. "Islam Liberal" dapat dikatakan sebagai model Islam yang ditafsirkan menurut dan dari sudut pandang Muslim Liberal dengan tentunya berbekal hermeneutika (al-Qur'an). "Islam Liberal" merupakan baju baru dari neo-modernisme Islam. Jika neo-modernisme Islam di Indonesia dulu dipelopori—meminjam istilah Greg Barton—oleh Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendy dan Ahmad Wahib, mungkin bisa ditambah M. Dawam Rahardjo—dengan lebih bertumpu pada kekuatan pembaruan secara personal individual, maka gerakan pembaharuan Islam yang dimotori "Islam Liberal" ini lebih bersifat jamaah (kolektif). Proyek pembaruan keagamaan "Islam Liberal" ini, bertumpu pada jargon "Mengambil yang lama yang baik, dan yang baru yang lebih baik (*al-muhâfazhatu 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu 'alâ al-jadîd al-ashlah*).

Salah satu penggagas Jaringan Islam Liberal di Indonesia, adalah Luthfi Assyaukanie—pengajar Universitas Paramadi-

---

[212] Untuk lebih lengkapnya *Lihat* Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib,* LP3ES, Jakarta, 1983.

na—yang merumuskan adanya empat agenda Islam Liberal yang membebaskan. *Pertama*, agenda politik, terkait dengan sikap politik kaum muslim dalam melihat sistem politik yang berlaku, terutama yang terkait dengan bentuk dan sistem pemerintahan. Menurutnya bentuk negara merupakan pilihan manusiawi, bukan pilihan Ilahi. *Kedua*, menyangkut kehidupan antaragama kaum Muslim. Dengan semakin majemuknya kehidupan bermasyarakat di negara-negara Muslim, maka pencarian teologi pluralisme menjadi sebuah keniscayaan. *Ketiga*, mengajak kaum Muslim untuk memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Hal ini karena doktrin-doktrin tersebut bertentangan dengan semangat dasar Islam yang mengakui persamaan dan menghormati hak-hak semua jenis kelamin (Q. 33:35; 49: 13; 4:1). *Keempat*, kebebasan berpendapat. Hal ini menjadi sangat penting dalam dunia modern, terutama ketika soal ini berkaitan erat dengan hak asasi manusia (HAM). Kalau Islam dikatakan sebagai agama yang menghormati HAM, maka Islam harus menghormati kebebasan berpendapat. Tak ada alasan bagi Islam untuk takut dengan kebebasan berpendapat.[213]

Ulil, salah satu pemikir terdepan di jaringan Islam Liberal (JIL), mengatakan bahwa salah satu masalah yang selalu menghantui umat Islam sepanjang sejarahnya adalah: bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi dipihak lain kita juga bisa menempatkan diri secara kongruen dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan. Bagaimana, di satu pihak bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi di pihak lain, tetap menjadi Mus-

[213] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah,* h. 71-76

lim yang baik? Atau dengan kalimat lain, bagaimana menjadi otentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara *ashlah* dan *hadatsa*, (yang lama dan baru) dalam kalimat yang popular di kalangan Arab mutakhir?[214]

Apa yang menjadi kegelisahan Ulil ini, bukannya tidak beralasan. Model pembacaan Islam yang harfiyah—sebagaimana yang dilakukan oleh kaum fundamentalis, apalagi Islam Radikal—yaitu orang-orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, yang menjauhi tafsir dan takwil. Para tekstualis berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa *lafazh* hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini, tampak dengan sendirinya, menjelaskan dengan ungkapan yang dibaca atau ditulisnya sendiri, dan tidak membutuhkan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak, maknanya jelas, ucapannya pasti, dan maksudnya terang.

Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam disediakan dengan keilmuan Islam yang sudah mapan, *mu'tabar,* kuat dan sesuai dengan konsensus (*mujma' 'alayh*). Ulil menggambarkan Islam semacam ini sebagai sebentuk "Isolasionisme teologis", yaitu pandangan yang melihat Islam sebagai suatu agama yang terisolasi dari agama-agama yang lain. Kebenaran Islam adalah begitu jelasnya sehingga terpisah dan terisolasi dari yang lain-lain. Islam adalah satu-satunya agama yang benar, dan dengan demikian ia tidak membutuhkan

[214] Ulil Abshar Abdalla, "Inter-tekstualitas Qur'an dan Wahyu yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari Bibiolatry", www.islamlib.com

"yang lain".[215] Di antaranya, pembicaraan tentang al-Qur'an selalu dianggap final, termasuk tatkala hendak membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Karenanya, pembacaan tekstual selalu menimbulkan problem, yakni bahwa para tekstualis mengemukakan pendapat mereka dan berijtihad menyelidiki makna secara mendalam, di mana mereka menganggap bahwa maknanya telah dijelaskan (*manshûsh 'alayh*) dan tidak perlu deduksi atau proses pemahaman.[216] Pembacaan yang demikian, menurut Khaled M. Abou El-Fadl—seorang pemikir Muslim, pengajar di University of California at Los Angeles (UCLA), yang telah begitu mengubah pandangan kaum muda Muslim Progresif di Indonesia—telah mengubah teks dari "otoritatif" menjadi "otoriter".[217]

---

[215] *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar',* (Jakarta: Nalar, 2007), h. 170.

[216] Khaled Aboe El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan—Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2004), h. 56-57.

[217] Khaled mengkritisi sikap otoriter sejumlah kalangan umat Islam yang merasa "paling benar" dalam menafsirkan teks Suci al-Qur'an dan Hadis. Mereka, menurut Khaled, seharusnya mengatakan bahwa tafsiran mereka hanya salah satu dari tafsir atas Kitab Suci selain ribuan tafsir yang berbeda di tengah umat Islam. Khaled lebih menekankan kajian pada kritik atas fikih Islam. Penguasaanya yang luas atas khazanah klasik fikih Islam memungkinkannya mengkritik kesalahan cara ijtihad sekelompok umat Islam. Misalnya, kelompok-kelompok yang literal hadis atau ayat Suci tanpa memahami konteks, makna, dan signifikansi moralnya. Ayat Suci dan Hadis mereka jadikan jadi proyek hukum positif tanpa menyadari bahwa kedua sumber otoritatif tersebut adalah sumber moral. Sebagai sumber moral, al-Qur'an dan Sunnah akan memberikan pencerahan kepada para pembacanya dalam kehidupan mereka. *Lihat*, Khaled Abou

Dengan demikian bisa dipastikan perilaku keberagamaan umat beragama tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama banyak dituduhkan oleh kalangan Islam Progresif bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar (esensial) malah terabaikan.

Dalam salah satu tulisannya, Ulil mengatakan, jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini.[218] Untuk menuju ke arah itu, menurutnya memerlukan beberapa hal.

Pertama, diperlukan adanya penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, diperlukan adanya penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. *Ketiga*, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai masyarakat atau umat yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan dengan Islam. *Keempat*, kita

---

al-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 137.

[218] *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), h. 3-4.

membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi.

Kuntowijoyo, dalam menerjemahkan kemajuan Islam yang juga dicita-citakan oleh baik Nurcholish Madjid maupun Ulil dan pemikir liberal lainnya, adalah perhatiannya yang tinggi akan teori sosial yang bisa menjembatani ideal Islam dan realitas sosial umat.[219] Dalam membangun teori sosial Islam itu, ia dihadapkan pada kenyataan, bahwa teori sosial yang ada selama ini, khususnya dalam lingkungan akademis di Indonesia, kurang memadai.[220] Karena itulah demi suatu cita-cita transformasi masyarakat Muslim ia merasa perlu akan suatu rintisan apa yang disebutnya sendiri "ilmu sosial transformatif" atau "ilmu sosial profetik". Lahirnya ilmu-ilmu sosial profetik ini bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat Islam perlu

Liberalisasi, adalah masalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusian yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan. Konsep tersebut selalu ada pada setiap masyarakat. Sebab, masing-masing orang selalu menyimpan dan menghendaki rasa untuk terbebas dari tekanan-tekanan sistem yang ada.

---

[219] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993).

[220] *Lihat*, Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia" dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Pereode Sejarah* (Jakarta: Sri Gunting, 2004), h. 475.

mengubah cara berpikir dan bertindaknya, dari menggunakan pola ideologi ke pola keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif memang dapat dijabarkan sebagai ideologi, seperti yang selama ini telah terjadi. Tapi Kunto menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam normatif menjadi teori-teori keilmuan. Di sini, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu itu, terutama yang empiris, umat Islam dapat lebih memahami realitas. Dengan cara itu, umat akan dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi.[221]

Dalam rangka mengembalikan kembali cita-cita Islam yang belum dilaksanakan karena teredusir dan terdistorsi akibat penafsiran yang tidak utuh, diperlukan program pembaruan pemikiran untuk reaktualisasi atau transformasi Islam untuk masa sekarang dan yang akan datang.[222]

Program *pertama* adalah perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam al-Qur'an. Contohnya, ketika kita dilarang untuk hidup berfoya-foya, dan hal itu kita tanggapi secara individual akan membuat kita mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya. Sedangkan pemahaman secara sosial akan mencari sebab-sebab sruktural kenapa gejala hidup mewah itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dari penafsiran semacam ini, mungkin akan ditemukan akar permasalahan hidup foya-foya,

---

[221] *Lihat*, Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989, h. 12-15.

[222] M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 6-7.

yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikian sumber-sumber penghasilan.

Program *kedua* adalah mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Misalnya pada ketentuan zakat, secara subjektif memang diarahkan untuk "pembersihan" harta kita, dan jiwa. Tapi di sisi objektif tujuan zakat intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial.

Program *ketiga* adalah mengubah Islam yang normatif menjadi teoretis. Selama ini kita cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu.

Program *keempat* adalah mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Selama ini pemahaman mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam al-Qur'an cenderung sangat bersifat a-historis, padahal maksud al-Qur'an menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar kita berpikir historis.

Program terakhir, *kelima*, yaitu barangkali merupakan simpul dari keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris.

Untuk merealisasikan kelima program di atas, Kuntowijoyo menawarkan istilahnya, "al-Qur'an sebagai paradigma", yang berarti menjadikan al-Qur'an sebagai kerangka epistemologi dan aksiologi bagi umat Islam dalam menafsirkan dan mentransformasikan realitas. Kerja intelektual seperti itu, menurutnya diperlukan usaha untuk mengangkat teks al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historisnya. Kuntowijoyo biasa menyebutnya dengan mentransendensikan al-Qur'an (melepaskan diri dari bias-

bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya. Upaya Kuntowijoyo dalam mentransendensikan al-Qur'an tersebut sebenarnya telah disadarinya bahwa upaya yang sama akan terjebak pada bias-bias baru karena sistem pemahaman terhadap situasi historis kontemporer membentuk perspektif baru. Namun bagi Kuntowijoyo, bias yang terbentuk dalam memahami situasi historis kontemporer tersebut merupakan bias yang positif.

Mengapa Kuntowijoyo yakin perlu membangun paradigma baru ilmu sosial yang tepat untuk umat Islam ini karena sejak awal ia meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Kuhn "paradigmatik".[223] Ilmu itu juga

[223] Istilah paradigma menjadi sangat terkenal justru setelah Thomas Kuhn menulis karyanya yang berjudul *The Structures of Scientific Revolutions*. Dalam buku itu Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran teori itu lahir dan berkembang. Menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru. Paradigma diartikan sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasarkeyakinan atau pijakan suatu teori. Kuhn juga berpendapat bahwa paradigma akan selalu menggantikan posisi paradigma lama, dan jika tidak, para ilmuwan tidak memiliki kerangka kerja yang mapan. Kuhn, memahami paradigma sebagai konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran. Konstelasi ini dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, untuk memberi kerangka konsepsi dalam memberi makna realitas sosial. Paradigma merupakan tempat kita berpijak dalam melihat suatu realitas. Justru kekuatan sebuah paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah,

bersifat ideologis (Marx), dan bersifat kebahasaan (Wittgenstein). Karena itu semua, menurut Kuntowijoyo membangun ilmu sosial yang islami adalah sah. Umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmu (teori)-nya yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam. Ilmu sosial transformatif sendiri, dalam bayangan Kuntowijoyo harus dibangun dari paradigma al-Qur'an. Yang dimaksudkan paradigma di sini, adalah *mode of though*, *mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing*. Dengan pengertian paradigmatik ini, dari al-Qur'an dapat diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas, sebagaimana al-Qur'an memahaminya.

Menurut Kuntowijoyo, "Konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'an, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu bisa dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Qur'an, baik pada level moral, maupun sosial." Bagi Kunto, konstruksi pengetahuan itu diharapkan bisa merumuskan desain-desain besar mengenai sistem Islam termasuk sistem teorinya.[224]

Dari apa yang dikemukankan oleh beberapa pemikir Islam Progresif di atas, dapat disimpulkan: bahwa kaum Islam yang liberal merasa wajib meninjau kembali seluruh doktrin klasik yang tak sejalan dengan semangat dasar Islam "yang li-

apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta apa metode yang kita gunakan dalam meneliti dan berbuat. Paradigma, sebaliknya, mempengaruhi apa yang tidak kita pilih, tidak ingin kita lihat, dan tidak ingin kita ketahui. *Lihat*, Dr. Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001), h. 19.

[224] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 286-91.

beral" itu. Sebagai agama yang mengklaim dirinya sah untuk setiap zaman dan keadaan, Islam—menurut mereka—harus bisa berjalan dengan tuntutan dan tantangan setiap masa dan kondisi.

Diskursus Anti Liberal dan Kritik Terhadapnya

Gerakan dan pemikiran anti liberalisme di Indonesia menemukan momentumnya pasca dikeluarkannya fatwa MUI tentang haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme. Tak disangka dalam perjalanannya fatwa-fatwa tersebut terbukti sangat efektif menimbulkan tindakan anarkhi dan kekerasan. Fatwa-fatwa yang secara sewenang-wenang menyebut individu, kelompok, atau aliran sebagai "sesat", "kafir", dan "murtad".

Majelis Ilmuwan Muslimah Internasional (MAAI) di Jakarta cukup risau dengan pemikiran liberal yang dinilainya telah *kebablasan*. MAAI sangat prihatin atas perkembangan pemikiran Islam Indonesia dewasa ini. Berangkat dari keprihatinan yang mendalam, mereka menerbitkan buku *Membendung Liberalisme*, yang bertujuan untuk menjawab masalah-masalah kontroversial yang jelas bertentangan dengan syariat Islam yang sudah baku. Ketika beredar buku *Fiqih Lintas Agama* yang diterbitkan Yayasan Paramadina yang berisi kritik dan menggugat syariat dan kaidah fikih yang sudah baku, maka anggota MAAI merasa perlu untuk mengkajinya karena mengandung pemikiran liberal yang kebablasan, utamanya dalam menggunakan akal dengan alasan pembaharuan atau tepatnya interpretasi terhadap nash (teks keagamaan) yang

bersifat *qath'î* (pasti, sudah jelas)[225] seperti hukum membolehkan perkawinan beda agama, yang dianggap sebuah tindakan yang merobohkan bangunan masyarakat Islam dari dasarnya, yaitu merusak institusi keluarga Muslim.[226] Hartono Ahmad Jaiz juga mengatakan bahwa sinergi agama-agama, seperti ditulis dalam *Fiqih Lintas Agama*, tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya.[227]

Dalam buku *Fiqih Lintas Agama*, menurut Adian, sosok Nurcholish Madjid juga begitu dibesar-besarkan, sementara sosok Imam Syafi'i dikecilkan—suatu tindakan yang menurut Adian sangat zalim dan tidak beradab. Bagaimana mungkin bisa dikatakan satu tindakan yang beradab, menurut Adian, jika dalam buku ini dikatakan, bahwa "Kaum Muslim lebih suka terbuai dengan kerangkeng dan belenggu pemikiran fiqih yang dibuat imam Syafi'i. Kita lupa, Imam Syafi'i memang arsitek *ushûl fiqh* yang paling brilian, tapi juga karena Syafi'ilah pemikiran-pemikiran fikih tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Syafi'i meletakkan kerangka *ushûl fiqh*-nya, para pemikir fikih Muslim tidak mampu keluar dari jeratan metodologinya."

Sementara di dalam *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Adian mengatakan tidak menemukan bangunan pemikiran yang utuh.[228] Menurutnya, "Nurcholish sering menggunakan isti-

[225] Zaitunah Subhan (ed.) *Membendung Liberalisme* (Jakarta: Republika, 2006), h. xxi.

[226] Adian Husaini, "Sekali Lagi, Tentang Perkawinan Antar Agama" http://hidayatullah.com/

[227] Hartono Ahmad Jaiz, "Masalah Nikah Beda Agama", www.hartonoahmadjaiz.com.

[228] Menurut Adian, buku, "Ensiklopedi Nurcholish Madjid ini laksana pasar yang memuat apa saja yang pernah ditulis atau diucapkan

lah-istilah secara serampangan, sesuai dengan kemauannya sendiri. Misalnya, dimuat dalam buku ini, jawaban Nurcholish di Jurnal *Ulumul Qur'an* terhadap pertanyaan yang menyebutnya sebagai orang yang sangat liberal, "*Kalau begitu, memang al-Qur'an itu liberal. Jadi untuk menjadi liberal, orang harus Qur'anik*!" Nurcholish membuat definisi sendiri tentang makna kata liberal. Tetapi, jika istilah-istilah itu sudah dimaknai sendiri, memang tidak perlu didiskusikan secara ilmiah. Sebab, dalam diskusi ilmiah, harus ada kesepakatan makna. Sebagaimana tidak bisa didiskusikan, misalnya, jika ada orang bicara bahwa al-Qur'an bercorak komunis, hanya karena ada ayat yang membela kaum tertindas. Kekacauan penggunaan

Inti liberalisme, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda tidak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri.

Nurcholish. Laiknya suatu pasar, di sana disediakan barang apa saja; mulai madu, gula, al-Qur'an, cabe, garam, pupuk kandang, pakaian, sampai racun tikus. Karena itu, pembaca buku ini perlu benar-benar memahami dan membedakan, mana yang madu, cabe, pecel dan mana yang racun tikus. Sebagai laiknya 'pasar', buku ini mengandung banyak hal. Jadi, silakan pilah dan pilih mana yang 'madu' dan mana yang 'racun tikus'. Memang agak repot jika 'madu' sudah bercanpur 'racun'. Namun, pada sisi lain, buku ini menjadi tantangan yang menarik bagi para pengkritik ide pembaruan Islam, agar bisa membuat buku yang lebih baik. Bukan hanya dari segi substansi, tetapi juga kemasan. Sebab, dalam hukum pemasaran dikenal jargon, bahwa kemasan lebih penting dari isi. Sesuatu produk yang jelas-jelas mengandung racun (seperti nikotin) karena dikemas dengan bagus dan dipromosikan dengan gencar, ternyata banyak juga peminatnya. Lihat, Adian Husaini,"Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid", http://hidayatullah.com/

istilah oleh Nurcholish ini sudah lama dikritik oleh Prof. H.M. Rasyidi".[229]

Menurut Adian, liberalisasi pemahaman terhadap al-Qur'an lebih dari itu. Yang ingin didekonstruksikan (oleh kelompok liberal) tampaknya bukan hanya otoritas ulama, tetapi juga otoritas al-Qur'an, sebagai sumber kebenaran. Menurutnya, cara pandang seperti itu sangat keliru. Al-Qur'an memang bahasa Arab, tetapi bukan bahasa Arab biasa. Bukan al-Qur'an yang dibentuk oleh kultur dan tradisi Arab, tetapi al-Qur'an merupakan *kalâmullâh* diturunkan untuk mengislamkan tradisi Arab dan membentuk nilai-nilai universal yang berlaku bukan hanya untuk bangsa Arab, tetapi untuk seluruh umat manusia. Cara-cara pemahaman seperti ini, menurut Adian, jelas berdampak serius terhadap khazanah Islam warisan para ulama terdahulu yang sangat kaya dan banyak yang bermutu tinggi.[230]

Anehnya, kata Adian, banyak kampus-kampus saat ini memegang prinsip kebebasan berpendapat. Salah satunya dia menyebut kampus UIN Malang. Di kampus ini dijamin kebebasan berpendapat. Dalam pandangan Islam, menurut Adian, pola pikir semacam itu tidak benar. Sebab, dalam Islam ada kewajiban melakukan amar ma'ruf nahi munkar. Kemunkaran yang berat dalam Islam adalah kemunkaran ilmu. Dosen yang telah melakukan tindakan munkar, tidak kalah destruktifnya dibandingkan dengan dosen yang *menilep* uang kampus.

[229] Adian Husaini,"Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid", http://hidayatullah.com/

[230] Adian Husaini, "Krislib Yes, Islib No!", dalam Adian Husaini dkk., *Membedah Islam Liberal Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (Bandung: Syamil, 2003), h. 63.

Akibat diterapkannya asas kebebasan itulah, menurut Adian, maka banyak mahasiswa menjadi korban. Setiap hari mereka belajar Islam, tetapi dirinya tidak kunjung mendapatkan ilmu yang meyakinkan dan menenangkan hati. Yang seringkali terjadi justru keragu-raguan, skeptis, kebingungan, dan keresahan. Kebingungan dan skeptisisme adalah buah dari penanaman paham relativisme kebenaran yang diajarkan kepada para mahasiswa. Virus ini sudah begitu luas menyebar. Virus ini memang tidak menyerang tubuh manusia, yang diserang adalah pikiran.

Pengidap virus liberal ini, lanjut Adian, biasanya sangat membanggakan akalnya dan mengecam orang Islam yang menjadikan wahyu sebagai pegangan kebenaran. Akal lebih penting daripada wahyu. Mereka berpikir secara dikotomis, bahwa akal dan wahyu adalah dua entitas yang bertentangan. Jika akal bertentangan dengan wahyu, kata mereka, maka tinggalkan wahyu, dan gunakan akal. Karena mereka merelatifkan semua pemikiran yang merupakan produk akal manusia, maka jadilah mereka manusia-manusia relativis, yang tidak mengakui bahwa manusia bisa mencapai kebenaran yang hakiki yang meyakinkan (*'ilm*). Paham yang mendewakan akal semacam ini, lanjut Adian, sudah lama ditanamkan di Perguruan Tinggi Islam. Pelopornya adalah Prof. Harun Nasution. Karena itulah, kini, dengan mudah kita bisa mengamati, luasnya peredaran virus liberal ini. "Virus! Sekecil apa pun dia, tetaplah virus. Dia mempunyai daya yang merusak seluruh jasad. Virus pemikiran ini pun tidak berbeda hakikatnya dengan virus penyakit yang mempunyai daya rusak yang tinggi terhadap jasad. Jika pikiran seseorang sudah dirusak

oleh virus liberal, maka dia pun otomatis akan menjadi penyebar virus yang sama ke pada orang lain".[231]

Terlebih menurut para pengkritik Islam Liberal, paham liberal di Indonesia semakin kukuh dengan pengiriman dosen-dosen IAIN ke Perguruan Tinggi di Barat. Hartono Ahmad Jaiz menulis:

> Doktor-doktor yang belajar Islamnya ke Barat itu kemudian kembali mengajar di IAIN-IAIN dan perguruan tinggi Islam, S1, S2, dan S3. sehingga secara merata, IAIN-IAIN dan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia ini diajar oleh orang-orang yang belajar Islamnya bukan kepada syaikh, ulama, atau orang-orang Islam salih yang alim, tapi dari para kafirin (orientalis Barat) yang dikenal anti Islam. Mau jadi Islam macam apa? Maka tak mengherankan kalau negeri ini ramai dengan pendapat-pendapat nyeleneh yang menyimpang dari Islam. Itu semua agen utamanya adalah Departemen Agama RI. Sehingga profesor-profesor kafir orientalis Barat itu tak perlu bergentayangan ke Indonesia, sudah cukup mewakilkan kepada murid-muridnya yang dikirimkan oleh Departemen Agama ke Barat, kemudian menyebarkan ilmu orang-orang kafir itu kembali ke Indonesia secara beramai-ramai. Tidak diingkari bahwa pengiriman mahasiswa untuk belajar Islam ke Timur Tengah masih ada, namun itu bukan prioritas apalagi diutamakan. Akibatnya, perguruan tinggi Islam, baik negeri maupun swasta, menghasilkan sarjana-sarjana agama Islam yang tidak paham Islam secara benar (karena mata kuliah dasarnya Sejarah Pemikiran Islam dan Sejarah Kebudayaan/Peradaban Islam), dan tidak sedikit yang membentuk pemandangan aneh,

[231] Adian Husaini, "Virus Liberal di UIN Malang", http://hidayatullah.com/

> yaitu bersinergi dengan pihak kafirin yang melancarkan kristenisasi, pemurtadan, dan perusakan Islam.[232]

Menurut Hartono, para pengajar di IAIN yang kebanyakan belajar di Barat, telah menyebarkan ilmu orang kafir yang melancarkan gerakan perusakan Islam yang menitik beratkan pada kedudukan akal dari pada wahyu.

Sementara menurut Adian, tentang kedudukan akal dan wahyu, dia mengatakan, "Perumpamaan akal adalah laksana penglihatan yang sehat dan tidak cacat. Sedangkan perumpamaan al-Qur'an adalah seperti matahari yang cahayanya tersebar merata, hingga memberi kemudahan bagi para pencari petunjuk. Amatlah bodoh jika seseorang mengabaikan salah satunya. Orang yang menolak akal dan merasa cukup dengan petunjuk al-Qur'an, seperti orang yang mencari cahaya matahari tapi memejamkan matanya. Maka orang ini tidak ada bedanya dengan orang buta. Akal bersama wahyu adalah cahaya di atas cahaya. Sedangkan orang yang memperhatikan pada salah satunya saja dengan mata sebelah (*picak*, red), niscaya akan terperdaya".[233]

Fatwa MUI tentang liberalisme amat sangat berpengaruh pada gerakan Islam fundamentalis yang berusaha keras mencari elemen-elemen Islam yang dianggap berlawanan dengan kaum modernis dan Barat pada umumnya. Islam fundamentalis menolak modernitas dengan alternatif kembali kepada

---

[232] Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 17, 22.

[233] Adian Husaini, "Virus Liberal di UIN Malang", http://hidayatullah.com/

pemahaman *salaf*.[234] Karen Armstrong mengatakan bahwa fundamentalisme agama melambangkan keinginan kuat untuk kembali ke ajaran fundamental agama, dan upaya mempertahankan serta menegakkan kembali "duplikasi sejarah" agama itu pada kondisi saat ini. Lebih jauh Armstrong berpendapat, fundamentalisme tidak hanya sebagai gerakan kembali ke akar, tetapi sebagai gerakan melawan modernitas yang mengakibatkan krisis multidimensi.[235]

Ketertinggalan dan keterbelakangan umat Islam di pelbagai belahan Dunia Islam telah menyulut semangat mereka untuk mencari model dan jalan terbaik. Doktrin bahwa Islam kompatibel untuk setiap ruang dan waktu membentuk sebuah kognisi keagamaan dogmatik. Keterbelakangan merupakan persoalan serius yang menyebabkan lahirnya pandangan keagamaan eksklusif dan sulit menerima "yang lain". Mereka mengembangkan sikap perlawanan terhadap ancaman yang dipandang akan membahayakan eksistensi agama, baik dalam bentuk modernisme, liberalisme, sekularisme, maupun tata nilai Barat pada umumnya. Dalam kasus fundamentalisme Islam, acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman

---

[234] Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 160.

[235] Armstrong menengarai bahwa sikap terlampau fanatik dalam beragama (*over fanatism in religious faith*) sebagai penyebab utama adanya gejala destruktif ini. Paradigma sempit serupa inilah yang kemudian berandil menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang terjadi di tubuh agama. Lahirlah absolutisme pemikiran—dengan "perisai" purifikasi ajaran agama—yang memaksakan penafsiran literal terhadap pelbagai problema keummatan. Segala ihwal mesti dirujuk secara skriptural kepada sumber (hukum) tekstual yang serba baku. Lihat, Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, (Bandung, Mizan, 2002).

itu adalah al-Qur'an, dan pada batas tertentu Hadis. Melalui al-Qur'an hukum-hukum Islam harus ditegakkan. Sementara hukum buatan manusia tidak boleh diikuti, bahkan diharamkan. Umat secara keseluruhan tidak diperbolehkan membuat hukum, meskipun hanya satu hukum. Zallum memberikan ilustrasi sebagai berikut:

> Umat secara keseluruhan tidak berhak membuat hukum, walaupun hanya satu hukum. Sekiranya seluruh umat Islam berkumpul, lalu mereka menyepakati berbagai hal yang bertentangan dengan Islam—seperti membolehkan riba dalam rangka meningkatkan kondisi perekonomian; membolehkan adanya lokalisasi perzinaan dengan dalih agar zina tidak menyebar luas di tengah masyarakat; menghapus kepemilikan individu; menghapus puasa ramadlan agar dapat meningkatkan produktivitas kerja; atau mengadopsi ide kebebasan individu yang memberikan kebebasan kepada seorang Muslim untuk meyakini akidah apa saja yang diinginkannya; memberikan hak kepadanya untuk mengembangkan hartanya dengan segala cara (meskipun haram), memberikan kebebasan berperilaku kepadanya untuk menikmati hidup sesuka hatinya seperti menenggak khamar dan berzina—maka seluruh kesepakatan ini tidak ada artinya. Bahkan, dalam pandangan Islam, seluruh kesepakatan ini tidak ada nilai sama sekali, walaupun jika dibandingkan dengan harga sehelai sayap nyamuk. Jika ada sekelompok kaum Muslim yang menyepakati hal-hal tersebut, maka mereka wajib diperangi sampai mereka melepaskan diri dari kesepakatan tersebut.[236]

---

[236] Dikutip dari Syamsul Arifin, "Dari Eksklusivisme ke Inklusivisme: Menimbang Multikulturalisme dalam Studi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

Kelompok ini memiliki justifikasi teologis melalui kitab suci. Islam melalui kitab suci dianggap mengandung doktrin yang *kâffah* (total), mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai yang bersifat komplet dan langgeng yang meliputi aspek sosial, politik, ekonomi, segi-segi individual, kolektif maupun masyarakat pada umumnya[237]—atau meminjam istilah Bahtiar Effendy, mereka memahami watak holistik Islam dengan cara yang organik,[238] rigid dan literalis[239] tidak substansialistik. Menurut mereka dalam pertarungan dengan ideologi-ideologi sekular, mereka berkewajiban untuk "menyelamatkan" dengan identitas Islam sebagaimana diidealkan dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya—walaupun tidak ditunjang dengan pijakan akademis yang cukup memadai.[240] Gerakan fundamentalisme ini mencoba menawarkan resep untuk mengobati krisis sosial, politik dan budaya yang dihadapi oleh kaum muslim dewasa ini.[241] Mereka barangkali juga ingin membebaskan Islam dari hegemoni Barat yang sekular,

[237] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 175. Lihat juga, Zuly Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 63.

[238] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 61.

[239] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 31

[240] M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 14

[241] Mujiburrahman, "Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi No. 13 Tahun 2002, h. 91.

dan berupaya memperbaiki pemikiran dan kepribadian kaum Muslim, termasuk perbaikan sistem pemerintahan agar sesuai dengan ajaran Islam.[242] Gerakan seperti ini tak jarang mendapat dorongan dan legitimasi dari ulama.[243]

Konsep Barat, seperti liberalisme menurut mereka, bertentangan dengan doktrin Islam dan formalisasi syariat Islam. Sebaliknya, mereka mengusung pandangan teosentris Islam yang tanpa batas dengan menolak ide tentang manusia sebagai jiwa yang bebas untuk menentukan diri sendiri. Menurut Adian, konsep kebebasan antara Islam dan Barat tidaklah sama.

> Konsep kebebasan antara Barat dan Islam sangatlah berbeda. Islam memiliki konsep "ikhtiyar" yakni, memilih diantara yang baik. Umat Islam tidak bebas memilih yang jahat. Sedangkan Barat tidak punya batasan yang pasti untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk. Semua diserahkan kepada dinamika sosial. Perbedaan yang mendasar ini akan terus menyebabkan terjadinya "*clash of worldview*" dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Dua konsep yang kontradiktif ini tidak bisa dipertemukan. Maka seorang harus menentukan, ia memilih konsep yang mana. Kaum Muslim yang masih memegang teguh aqidahnya, pasti akan marah membaca novel *The Satanic Verses*-nya Salman Rushdie. Novel ini sangat biadab; misalnya menggambarkan sebuah komplek pelacuran di zaman jahiliyah yang dihuni para pelacur yang diberi nama istri-istri Nabi Muhammad

---

[242] Idi Subandy Ibrahim, *Amerika, Terorisme dan Islamophobia Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: NUansa, 2007), h. 105-106

[243] L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 146.

> saw. Bagi Islam, ini penghinaan. Bagi kaum liberal, itu kebebasan berekspresi... Kaum liberal, sebagaimana orang Barat pada umumnya, menjadikan faktor "mengganggu orang lain" sebagai batas kebebasan. Seseorang beragama apa pun, berkeyakinan apa pun, berperilaku dan berorientasi seksual apa pun, selama tidak mengganggu orang lain, maka perilaku itu harus dibiarkan, dan negara tidak boleh campur tangan. Bagi kaum liberal, tidak ada bedanya seorang menjadi ateis atau beriman, orang boleh menjadi pelacur, pemabok, menikahi kaum sejenis (homo/lesbi), kawin dengan binatang, dan sebagainya. Yang penting tidak mengganggu orang lain. Maka, dalam sistem politik mereka, suara ulama dengan penjahat sama nilainya.[244]

Cara pandang kaum "pemuja kebebasan" semacam itulah, menurut Adian, secara diametral bertentangan dengan cara pandang Islam. Menurutnya, Islam jelas membedakan antara mukmin dan kafir, antara yang adil dan fasiq. Masing-masing ada tempatnya sendiri-sendiri. Orang kafir kuburannya dibedakan dari orang Islam. Kaum Muslim diperintahkan, jangan mudah percaya pada berita yang dibawa orang fasiq, seperti orang yang kacau salat lima waktunya, para pemabok, pezina, pendusta, dan sebagainya. Jadi, dalam pandangan Islam, lanjut Adian, manusia memang dibedakan berdasarkan takwanya. Misi mereka (kaum liberal) sebenarnya adalah ingin mengecilkan arti agama dan menghapus agama dari kehidupan manusia. Mereka maunya manusia bebas dari agama dalam kehidupan.

---

[244] Adian Husaini, "Demi Kebebasan Membela Kebatilan", http://hidayatullah.com/

Karenanya, negara-negara Barat sekarang ini merasa mendapatkan perlawanan berat dengan hadirnya identitas politik Islam yang berwujud kehidupan elemen transnasional dengan basis iman.[245] Oleh karena itu, isu-isu kontemporer, seperti liberalisme yang diusung oleh sejumlah kelompok liberal dianggap sebagai isu yang amat sangat sensitif karena akan "mengancam" kemapanan berpikir sebagian besar umat Islam, termasuk para tokohnya. Mereka frustasi dan putus asa dalam menghadapi masa depan yang buntu akibat keadaan negara yang sangat tidak menggembirakan. Bagi mereka hanya ada satu jalan, yakni mendirikan pemerintahan Islam melalui formalisasi syariat Islam—hal ini diwujudkan dengan perda-perda syariat Islam di sejumlah daerah[246]—yang dianggap sangat signifikan karena sistem ini berkaitan langsung dengan tegaknya hukum-hukum agama yang memungkinkan berkibarnya bendera Islam di percaturan tata dunia baru dan pada tataran peradaban umat manusia,[247] sebagaimana pernah terjadi pada masa pemerintahan Islam awal di Madinah yang dianggap paling sempurna.[248] Islam bagi mereka adalah sebuah ideologi tunggal yang paling benar dan menyelamatkan, walaupun ditegakkan dengan jalan kekerasan sekalipun.

---

[245] Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Pres, 2005), h. 16.

[246] M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), h. 347.

[247] Abu Abdul Fatah Ali Ben Haj, *Negara Ideal Menurut Islam: Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern* (Jakarta: Ladang Pustaka, 2002), h. 15.

[248] Jajang Jahroni, "Khilafah Islam, Khilafah yang Mana?" dalam Abdul Moqsith Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal Upaya Merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis* (Jakarta: JIL, 2005), h. 86.

Agama di mata kaum fundamentalis memiliki potensi untuk mengguncang tatanan yang telah ada.[249] Mereka menolak sistem negara bangsa, serta menginginkan negara Islam sesuai dengan interpretasi mereka.

Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu.

Gerakan fundamentalisme keagamaan yang menjadi fenomena mutakhir patutlah dicermati secara kritis, karena kelompok ini telah mengancam ciri keterbukaan dan moderasi Islam, sehingga dapat menghambat terwujudnya kehidupan masyarakat yang demokratis, pluralis, toleran dan egaliter.[250] Walaupun gerakan Islam fundamentalis ini, menurut Azyumardi Azra, tidak akan berkembang pesat di Indonesia, karena masih akan diimbangi oleh gerakan kelompok Islam moderat dan liberal.[251] Kekhawatiran terhadap gerakan fundamentalisme di Indonesia yang menghendaki pemerintahan Islam tidak akan terwujud. Meskipun agak tersendat-sendat, nyatanya proses demokratisasi di Indonesia terus berjalan. Dalam survei PPIM 2001 ditemukan bahwa 70% umat Islam Indonesia *commited* untuk mewujudkan demokrasi di Indonesia.[252]

---

[249] Steve Bruce, *Fundamentalisme Pertautan Sikap Keberagamaaan dan Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2000), h. 1.

[250] Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), h. 286.

[251] Zuly Qodir, *Islam Syariat vis-a-vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 28.

[252] Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 45.

Kemunculan beberapa buku yang ditulis oleh kelompok yang menganggap dirinya "pembela" Islam, beberapa di antaranya adalah Hartono Ahmad Jaiz, Adian Husaini dan Adnin Armas. Mereka berkewajiban 'menyelamatkan' Islam dari derasnya arus pemikiran progresif yang mereka anggap mengarah kepada liberalisme pemikiran. Sayangnya, ada beberapa kelemahan mendasar yang terdapat dalam publikasi dan buku-buku yang diterbitkan, termasuk buku yang ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz. Beberapa kelemahan dan "cacat" tersebut adalah: *Pertama*, gaya bertutur Hartono yang emosional, sehingga terasa sangat kasar dan tidak "beretika". *Kedua,* banyak pernyataan-pernyataan yang dikeluarkan hanya sekadar asal *comot*, sehingga jauh dari standar ilmiah dan mutu akademik. *Ketiga*, logika yang dibangun jauh dari kesan objektif, melainkan amat subjektif dan sengaja didramatisir, sehingga membuat karya-karya tersebut jauh dari nilai dan bobot akademis.[253]

Komentar-komentar Hartono dalam buku yang dipublikasikan, seperti tuduhan dosen-dosen di UIN sebagai penyebar kesesatan jelas tidak berdasar pada fakta yang jelas, apalagi analisis yang mendalam dan saintifik. Data yang ditemukan dalam lingkup perguruan tinggi agama di bawah lingkungan Depag menunjukkan bahwa memang banyak pengiriman dosen dan tenaga pengajar dari pelbagai IAIN se-Indonesia ke perguruan-perguruan tinggi Barat. Tetapi yang perlu diketahui adalah mekanisme seleksi yang amat selektif, sehingga mayoritas dari delegasi yang diberangkatkan merupakan sarjana terbaik pada generasinya; terbaik tidak saja prestasi akademik, melainkan juga perangkat bahasa yang disyaratkan. Pe-

[253] M. Nurcholish Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 3-4.

ngiriman tersebut bukanlah pengalihan besar-besaran dalam orientasi kebijakan tugas belajar, melainkan penciptaan ruang yang luas untuk pengembangan keilmuan dan wawasan bagi para dosen di lingkungan perguruan tinggi agama Islam serta untuk menciptakan iklim keilmuan yang sehat dan dinamis. Dengan banyaknya alumni Barat yang bekerja di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) hal ini semakin menunjukkan bahwa kampus sebagai pusat pengembangan akademik tidak terisolir oleh perguruan tinggi yang ada di bawah Departemen Pendidikan Nasional.[254]

Komentar Hartono di atas, menunjukkan kedangkalan pengetahuan akibat minimnya bacaan tentang khazanah peradaban klasik yang sarat dengan pemikiran-pemikiran kritis dan progresif. Aspek ini jelas tidak bisa dimengerti dan dinalar oleh Hartono yang sempit wawasannya, di samping pula tidak terbiasa dengan berbagai wacana kritis. Hartono tidak sendirian karena banyak ditopang oleh penulis-penulis yang hobi menghujat seperti Adian Husaini yang merasa dirinya paling benar tanpa dibarengi dengan pijakan data serta argumentasi akademis sebagai ciri utama masyarakat terdidik. Kebebasan berpikir menjadi sesuatu yang mahal mengingat tekanan dari kelompok-kelompok yang sangat anti dengan pemikiran progresif. Hujatan-hujatan yang dialamatkan kepada kelompok liberal-progresif menunjukkan mahalnya kebebasan akademik ini. Bagi Hartono dan Adian, apa pun yang tertulis dalam al-Qur'an cukup diterima dengan iman saja, bahwa apa pun yang sudah ditulis di dalamnya adalah kebenaran mutlak yang melampaui segala zaman, berlaku kekal, berwi-

---

[254] M. Nurcholish Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, h. 8-9.

bawa untuk segala tempat dan segala manusia. Beragama bagi mereka tidak memerlukan nalar. Ini sangat berbeda dengan pikiran liberalism yang menuntut penggunaan nalar untuk keberagamaan yang sehat. *Fides Quarens Intellectum*.

Prinsip-prinsip Etis dan Metodis Islam Liberal

Setelah para pemikir Islam Progresif mengeritik secara tajam fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, dan isu-isu besar di sekitar tiga konsep tersebut, dalam pasal ini akan dituliskan perspektif liberalisme para pemikir Islam Progresif. Yang akan dianalisis dan disintesiskan adalah prinsip-prinsip etis filosofis dan metodis pandangan Islam para pemikir Islam Progresif itu, di mana ini merupakan hal yang paling ditentang (implisit) oleh fatwa MUI tersebut, dan dalam wacana kalangan Islam fundamentalis dan radikal. Fatwa pengharaman MUI tersebut, hanyalah sepersepuluh (1/10) dari isi yang sebenarnya, sembilan persepuluh (9/10) yang ditolak oleh MUI maupun para kalangan Islam yang fundamentalis dan radikal. Isi dari 9/10 kritik yang tidak tertulis dalam fatwa tersebut akan diuraikan dan dielaborasi dalam pasal ini.

Hal yang akan dirangkumkan di sini—lewat analisis dan sintesis—ada dua pokok persoalan: *Pertama*, masalah prinsip-prinsip kerja etis para pemikir Islam Progresif; *Kedua*, masalah metode, yaitu bagaimana cara para pemikir Islam Progresif memecahkan masalah-masalah sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui metode yang sekarang dikenal sebagai "metode Islam Progresif" dalam mewacanakan pemikiran Islam. Prinsip etis dan metodis Islam Progresif ini telah berkembang lewat suatu wacana liberalisme Islam.

Prinsip-prinsip Etis Islam Liberal

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *pertama* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif sebagai prinsip etis, yaitu etika keadilan.

Etika Keadilan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika keadilan. Dalam tradisi Islam, khususnya ilmu kalam, pembahasan tentang keadilan Tuhan secara teoretis menjadi salah satu pembahasan penting. Karena prinsip etika keadilan dalam berbagai dimensinya merupakan puncak harapan umat manusia, yang tak jarang susah ditegakkan. Bahkan Ibnu Khaldun—seorang filsuf sosial Islam klasik— mengatakan bahwa keadilan merupakan pusat dalam suatu teori sosial tentang masyarakat.[255] Maka tak heran muncul sebuah jargon yang sangat kuat mendambakan keadilan, "tegakkan keadilan meski langit akan runtuh". Nurcholish Madjid menyebut etika keadilan ini sebagai hukum kosmik atau bagian dari hukum alam, sehingga menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia. Orang yang melanggar prinsip-prinsip etika keadilan berarti menentang sunnah Allah dalam menciptakan dan menegakkan hukum jagad raya.[256]

Terkait dengan kepastian sunnatullah itu ialah bahwa etika ini adalah objektif dan tidak akan berubah *(immutable)*. Disebut objektif, karena etika ini ada tanpa tergantung kepa-

---

[255] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 278.

[256] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), h. 42.

da pikiran atau kehendak manusia; dan disebut tidak akan berubah karena dia berlaku selama-lamanya tanpa interupsi atau koneksi kepada seseorang. Maka siapa pun yang memahami dan mengikutinya akan beruntung, dan siapa pun melanggarnya, meskipun dia tidak tahu akan merugi. Nurcholish menganalogikan dengan hukum alam, seperti panasnya api, etika keadilan berlaku tanpa peduli siapa yang mengikuti atau melanggar.[257]

Kata "adil" merupakan serapan dari kata Arab *'adl*. Kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur'an.[258] Pengertian tentang adil atau keadilan dalam al-Qur'an diekspresikan dalam beberapa kata, selain *'adl* dan *qisth,* umpamanya *ahkâm, qawâm, amtsâl, iqtishâd, shadaqah, shiddîq*, atau *barr.*[259]

---

[257] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

[258] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 369. *Lihat* Juga, Munzir Hitami, "Makna *Dîn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman" Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[259] Kata *al-'adl* sendiri yang dibentuk pada dua puluh delapan tempat dengan berbagai bentuk dan redaksinya mempunyai dua arti asal yang kontradiksi, yaitu *istiwâ' wa i'wijâj* lurus dan bengkok. Kata yang terbentuk dari huruf-huruf *'ayn-dâl-lâm* itu digunakan dalam al-Qur'an dengan kedua arti tersebut, namun yang dimaksud di sini adalah kata *al-'adl* dengan arti *al-istiwâ'*—berbuat adil terhadap sesuatu berarti berbuat lurus dalam arti tidak menimbulkan kerugian atau memihak pada salah satu pihak dengan memberikan putusan atau perlakuan sama sesuai dengan ukuran atau takarannya. Kata *al-qisth* yang disebutkan dalam al-Qur'an pada dua puluh lima tempat juga mempunyai dua arti dasar yang berlawanan. Kata *al-qisth* (dengan bacaan *kasrah* huruf awalnya) bersinonim dengan kata *al-'adl*. Kata

Secara harfiah, kata *'adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata kerja *'adala* yang berarti: *pertama*, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; *kedua*, melarikan diri, berangkat atau mengelak dari satu jalan (yang keliru) menuju jalan lain (yang benar); *ketiga*, sama, sepadan atau menyamakan; *keempat*, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam suatu keadaan yang seimbang *(state of equilibrium)*.[260] *'Adl* juga mempunyai arti mempertahankan hak, yang benar.[261]

Sementara bagi Nurcholish Madjid, arti sebenarnya *'adl* ialah keseimbangan, yaitu konsep tentang "tengah". Al-Qur'an mengatakan bahwa jagat raya ini dikuasai oleh hukum keseimbangan, sehingga manusia dilarang melanggar prinsip keseimbangan. Timbangan, dengan begitu, bekerja karena hukum jagat raya. Barang siapa yang curang dalam timbangan, sebetulnya ia melanggar hukum kosmos, hukum seluruh jagad raya, sehingga menimbulkan dosa besar, yaitu dosa ketidakadilan.[262]

Pikiran dasar yang ada dalam kata keadilan adalah keseimbangan *(al-mîzân)* yaitu sikap tanpa berlebihan baik ke kiri atau ke kanan. Karena itu lambang keadilan adalah gambar seorang dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah

kerja yang digunakan untuk makna tersebut adalah *aqsatha-yuqsithu*, sedangkan kata *al-qasth* (dengan bacaan *fatẖah* huruf awalnya) berarti *al-jûr*. Lihat, Munzir Hitami, "Makna Dîn dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman".

[260] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, h. 8.

[261] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 61.

[262] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* Jilid I (Bandung: Mizan bekerjasama denagn Paramadina), h. 22.

satu di antara yang dipertimbangkan.[263] Keseimbangan juga merupakan syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Karena itulah maka keseimbangan itu menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Dawam Rahardjo, melukiskan keadilan dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dari segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai, dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan. Dalam istilah timbangan *(mîzân)* dan perhitungan *(h̲isâb)* terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, keadilan Tuhan tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan-Nya. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 5: 8.

Kalau kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.

Banyak definsi tentang keadilan telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Progresif, tetapi menurut mereka, defi-

[263] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 373.

nisi para ulama klasik ternyata masih tetap releven untuk masa kini, yakni "menempatkan sesuatu secara proporsional" (*wadl' syay' fî mahallih*). Dalam Islam, menurut mereka, etika keadilan ini tidak hanya dipraktikkan dalam konteks perundangan dan pemerintahan, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.[264]

Murtadla Muthahari—filsuf Islam Iran abad lalu yang sering dikutip para pemikir Islam Progresif di Indonesia— mendefinisikan istilah keadilan dengan empat pengertian: *pertama*, keadaan sesuatu yang seimbang. *Kedua*, persamaan dan penafian atas segala bentuk diskriminasi. *Ketiga*, pemeliharaan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. *Keempat*, memelihara hak bagi kelanjutan eksistensi.[265] Selain Muthahhari, Ibn Qayyim al-Jawziyah, teolog Islam klasik yang sangat berpengaruh di Indonesia berpendapat bahwa keadilan merupakan *raison d'etre* bagi tegaknya agama.[266] Dalam pandangan Ibn Taimiyah—juga teolog klasik yang sangat berpengaruh pada kalangan Islam Progresif—hanya dalam cita-cita keadilan, suatu negara dapat diharapkan memenuhi tujuan-tujuan untuk apa negara tersebut berdiri. Keadilan yang diperjuangkan oleh Ibn Taimi-

---

[264] Masykuri Abdillah, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[265] Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 356.

[266] Diuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya *"al-Thuruq al-Hukmîyah fî al-Siyâsah al-Syar'îyah"*. Kairo. Tak ada penerbitnya. Lihat juga, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142.

yah untuk mencapainya—yang merupakan suatu konsep baru pada zamannya—diabadikan dalam *al-siyâsah al-syar'îyah*, politik syariat, yang dapat dipadankan dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya, dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.[267]

Tentang pentingnya keadilan ini dalam Islam, Mahmud Syaltut, seorang ulama al-Azhar menerangkan bahwa perintah al-Qur'an untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi yang satu atas lainnya. Keadilan tidak hanya berlaku untuk komunitas tertentu tanpa komunitas lainnya. Sebab, prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif. Manusia sebagai hamba dan ciptaan-Nya mesti mendapatkan persamaan dalam porsi keadilan baik laki-laki atau perempuan, Muslim atau non-Muslim.

Selama ini pembahasan tentang keadilan lebih banyak diorientasikan pada keadilan Tuhan sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan *al-mutakallimûn* (teolog klasik). Sementara membincang keadilan manusia di muka bumi jarang disinggung. Oleh karena itu, menarik mengikuti pandangan al-Jabiri tentang konsep keadilan yang sekarang banyak dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia. Menurutnya, penting dilakukan perubahan paradigma tentang keadilan yang bersifat ilahi menuju keadilan duniawi yang bersifat kekinian. Ajakan al-Jabiri dalam konteks kekinian umat Islam memang menemu-

---

[267] Diuraikan Ibn Taimiyah, *Kitâb al-Siyâsah al-Syar'îyah fî Ishlâh al-Râ'î wa al-Ra'îyah* (Kairo, 1951).

kan relevansinya. Dunia ini dan Dunia Islam, menurut al-Jabiri, membutuhkan bentuk keadilan yang nyata, bukan lagi—apa yang ia sebut—"keadilan metafisika".[268]

Berdasarkan pandangan etika keadilan ini, Sumanto al-Qurtuby, seorang intelektual muda NU, melihat bahwa perjuangan untuk menegakkan demokrasi yang banyak didemonstrasikan dunia pada sejak abad lalu menunjukkan keinginan kuat untuk tegaknya sosial politik yang lebih adil.[269] Dalam

[268] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 52.

[269] Bandingkan dengan Al-Maududi, pendiri Jama'at-e-Islami dan seorang pendukung fanatis negara teokrasi yang mempunyai pandangan sebaliknya. Kelompok Islam fundamentalis apalagi radikal menolak secara tegas produk modernitas dan sekulerisme Barat termasuk demokrasi yang dianggapnya hasil dari—apa yang mereka sebut "produk kebudayaan setan". Kelompok ini juga menolak upaya "modernisasi" atas Islam. Bagi kelompok ini, orang yang berpikir tentang reformasi atau modernisasi Islam adalah salah jalan dan menganggap usaha-usaha mereka pasti gagal. Upaya modernisasi ini tidak diperlukan sebab Islam sendiri sudah sempurna dan berlaku untuk setiap zaman. Munculnya ide ideologisasi Islam termasuk formalisasi syariat sebagai landasan etik dan legal yang marak di berbagai kawasan Islam sebetulnya lahir dari pemikiran ini. *Lihat*, Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan RumahKata, 2005), h. 123

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis dan radikal yang menolak ide demokrasi sebagai perwujudan kontemporer gagasan keadilan berpandangan bahwa secara ontologis, "kota manusia" tak bisa duduk bersanding secara damai dengan "kota Tuhan". Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis dan radikal Islam yang rejeksionis itu menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah sebentuk subversi atau kudeta terhadap kekuasaan Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan

sistem demokrasi, perjuangan untuk mewujudkan impian keadilan dimungkinkan jauh dari sistem-sistem yang lainnya. Demokrasi—menurut mereka—merupakan salah satu bentuk dari pemerintahan yang diyakini mampu mewujudkan prinsip keadilan secara lebih baik dan lebih menyeluruh. Sistem demokrasi adalah sistem yang memungkinkan masyarakat untuk menuntut diterapkannya prinsip-prinsip keadilan.[270] Fungsi normatif utama dari tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu, yakni menjamin hak individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing.[271]

Tegaknya suatu pemerintahan atau negara harus dibangun di atas pilar-pilar keadilan, kejujuran, amanah, jaminan per-

---

kekuasaan rakyat. Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti "Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan" pada praktiknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mendapatkan dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam sendiri, serta kaum perempuan Muslim yang masih menduduki posisi pinggiran/marginal dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang sering disebut oleh pengamat sebagai "Islam politik" yang secara luas didefinisikan sebagai "mobilisasi identitas Islam (penggunaan simbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan public *(public policy)* baik yang berkaitan dengan hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya. *Lihat*, Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 8.

[270] Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal,* h. 52-53.

[271] Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 112.

lindungan hak asasi, kebebasan berekspresi dan berserikat, persamaan hak serta musyawarah. Pilar-pilar ini menopang tegaknya negara dan berjalannya roda pemerintahan secara efektif. Mengingkari atau mengabaikan pilar-pilar tersebut berarti juga melapangkan jalan bagi suatu kondisi kekacauan dan anarkhi, sehingga memungkinkan terhalangnya pelaksanaan nilai-nilai etis agama di muka bumi. Dengan demikian, mempelajari demokrasi dan menerapkannya merupakan sesuatu yang wajib hukumnya. Bahkan, menurut Said Aqiel Siradj, hukumnya *wâjib 'ayn* (sungguh-sungguh wajib) bagi setiap kaum Muslim.[272]

Dalam arti lebih luas, umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politik. Al-Qur'an sering menyatakan secara spesifik wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan, seperti soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi (Q. 4:3; 33: 5) hubungan matrimonial (Q. 4: 3; 49:9), kontrak (Q. 2: 282), masalah hukum (Q. 5:42; 4:56), hubungan antaragama (Q. 60: 8), bisnis (Q.11:65), dan urusan dengan para musuh (Q. 5:8). Al-Qur'an memostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur'an, dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan *(fitnah)*. *Status quo* dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas dari berapa lama ia telah berdiri atau betapa pun stabilnya, mengikuti pandangan Farid Esack, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam Islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam dan, seperti halnya syirik,

---

[272] Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), h. 221-222.

meskipun telah berusia berabad-abad sebagaimana dalam masyarakat Makkah pra-Islam, tetap dianggap sebagai gangguan bagi keseimbangan itu.[273]

Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan yang didasarkan padanya adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik *per se*. Ketika berhadapan dengan gangguan terhadap keteraturan melalui pengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem seperti itu sampai hancur dan tatanan kembali pulih ke keadaan alamiahnya. Al-Qur'an memosisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan, mengesahkan penggunaan tangan besi dengan "kekuatan yang dahsyat" sebagai sarana untuk mencapainya dan mendukung perjuangan aktif untuk itu. Al-Qur'an tak hentinya mempertentangkan keadilan dengan penindasan dan pelanggaran hukum (Q. 3:25; 6:160; 10:47; 16:111) dan mewajibkan bagi pengikutnya untuk menghapuskan kedua hal yang disebut terakhir itu dan menegakkan yang pertama.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis kedua yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kemaslahatan.

Etika Kemaslahatan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya.

[273] *Lihat*, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142-143.

Praktik nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dari asumsi inilah para ulama mencoba menggali pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.[274]

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam (mana yang pokok, mana yang ranting, dan bagaimana membangun cara berpikir dalam menentukan mana yang pokok dan ranting itu dalam ajaran Islam). Dari proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kemudian lahirlah teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsân* (mencari kebaikan), *istishlâh* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum *(al-maslahah al-'âmmah, al-mashlahah al-mursalah)* disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum *('umûm al-balwâ)*.[275]

---

[274] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 55-56.

[275] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 390.

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariat Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya *mashlahah* (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi). Upaya mewujudkan *mashlahah* dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang dan jelas dalam syariat yang diturunkan Allah kepada semua rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dari hukum Islam.[276]

Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat. Maslahat merupakan kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan *(al-shalâh)* dan manfaat *(al-manfa'ah)*. Maslahat biasanya didefinisikan sebagai "segala sesuatu yang mengandung manfaat". Asal kata maslahat dan jenis-jenis turunan yang identik dengannya dalam al-Qur'an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu, 62 kali dengan kata khusus *al-shâlihât* atau kebajikan. Kadang-kadang kata maslahat juga dipakai dengan menggunakan kalimat *al-naf'* atau kemanfaatan.[277]

Istilah maslahah, yang antara lain menurut Imam al-Ghazali (w.1111) dan Jalal al-Din al-Suyuti, *dar' al-mafâsid wa jalb al-mashâlih* yang bermakna mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan syara'.[278] Se-

[276] KH. Ali Yafie, ''Konsep-konsep *Istihsân*, *Istishlâh* dan *al-Mashlahah al-'Âmmah*," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 365.

[277] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 59.

[278] Abdul Hadi Ahmuza, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

mentara itu, mengenai sesuatu dapat dikatakan maslahah, dengan mengacu pada pandangan klasik, ada lima kriteria dalam menentukan kemaslahatan, yaitu: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara' (syariat); *Kedua*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an; *Ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Sunnah; *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip Qiyas; dan *kelima*, memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).[279]

Etika maslahat merupakan titik kendali dalam perilaku politik Islam. Menurut KH. Ali Yafie, dalam kajian *ahl al-ijtihâd* ada tiga jenis maslahah yaitu:[280]

Pertama, maslahah yang diakui ajaran syariat, yang terdiri dari tiga tingkat kebutuhan manusia, yaitu:

(1). *Dlarûriyah* (bersifat mutlak) yakni kemaslahatan atau kepentingan manusia yang menjadi keniscayaan (*necessity*) dalam kehidupannya. Begitu pentingnya hal ini, sehingga jika hal ini tak terpenuhi, eksistensi manusia dan sistem hidupnya

---

[279] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 39-41.

[280] KH. Ali Yafie, ''Konsep-konsep *Istihsan*, *Istislah* dan *Maslahat al-Ammah*," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 366. Kalangan Islam Progresif sering menjadikan *al-kulliyyat al-khams atau al-daruriyyat al-khams,* ini sebagai dasar penerimaan hak asasi manusia (HAM). Mereka mengembangkan program Islam dan HAM dengan analisis dan mengembangkan lebih lanjut *al-kulliyyat al-khams atau al-daruriyyat al-khams* ini. Lihat, Najib Kailani dan Muhammad Mustafied, *Islam dan Politik Kewarganegaraan—Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 40-45 (Bahan Bacaan *al-Dlarûriyyat al-Khamsah*). Pikiran-pikiran yang lebih dikembangkan tentang *al-Dlarûriyyat al-Khamsah* ini dalam konteks kewarganegaraan dan hak asasi manusia (HAM), lihat Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Parikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 153-162.

akan cacat. Kemaslahatan ini mencakup lima hal, yakni agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal *(‘aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mâl*). Kelima tersebut biasanya disebut *al-kullîyât al-khamsah* atau *al-dlarûrîyât al-khamsah,* yang menjadi dasar maslahah (kepentingan dan kebutuhan manusia).[281]

(2). *H̲âjjiyah* (kebutuhan pokok) yakni kebutuhan manusia untuk memudahkan urusan sehari-hari guna menghindari kesulitan-kesulitan yang mengarah kepada bahaya atau kerugian, misalnya aktivitas-aktivitas perekoniman yang dimaksudkan untuk menunjang terwujudnya eksistensi manusia di atas.

(3). *Tah̲sîniyah* (kebutuhan pelengkap) yaitu kepentingan manusia yang merupakan kebutuhan pelengkap untuk menun-

---

[281] Perlindungan agama mengandung pengertian diakuinya hak beragama, hak melaksanakan, menyiarkan dan mempertahankan agamanya. Perlindungan jiwa mengandung pengertian adanya hak untuk hidup serta hak untuk tidak dibunuh, tidak dilukai, tidak dianiaya dan sebagainya. Perlindungan akal mengandung pengertian adanya hak kebebasan berpikir, hak untuk tahu dan memperoleh pendidikan, hak menyatakan pendapat dan sebagainya. Perlindungan kehormatan mengandung pengertian adanya hak untuk mendapat perlakuan terhormat serta tidak dicemarkan kehormatannya. Sedangkan perlindungan harta mengandung pengertian diakuinya hak kepemilikan, hak kekayaan, hak bekerja, hak berusaha dan sebagainya.

Menurut kalangan Islam Progresif, prinsip dasar agama ini sangat berkaitan dengan kesinambungan kehidupan umat manusia. Baik dari sudut pandang agama, sosial, politik, budaya. Sehingga kemaslahatan manusia dan alam lingkungan terwujud dengan sebenar-benarnya sesuai dengan kehendak Tuhan. Di sinilah perlu bersifat *islah* (rekonsiliasi) dalam setiap kehidupan kita karena akan membuahkan kemaslahatan, dan dilarang *ifsad* (konflik) karena akan berujung pada kemudaratan (keburukan). *Lihat*, Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 88.

jang tegaknya etika dan moral sebagai perwujudan kehidupan yang baik, teratur, nyaman serta bahagia lahir dan batin.

Kedua, maslahah yang tidak diakui ajaran syariat, yaitu kepentingan yang bertentangan dengan maslahah yang diakui terutama pada tingkat *pertama*.

Ketiga, maslahah yang tidak terikat pada jenis *pertama* dan *kedua*. Maslahah tingkat ini (kedua dan tiga) tidak kita bicarakan di sini.

Meski dalam aspek hukum terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular, tetapi para ulama telah menetapkan filosofi dan moralitas hukum Islam yang menjadi prinsip umum hukum Islam. Hal ini tergambar dalam tujuan umumnya (*ma-qâshid al-syarî'ah*), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menghindarkan *madlârat* (bahaya) terhadap mereka. Kemaslahatan dimaksud adalah segala sesuatu yang dibutuhkan serta menjadi kepentingan dan kegunaan (*utility*) yang mendatangkan kebaikan bagi manusia. Ada beberapa prinsip selain prinsip maslahah tersebut, yakni keadilan (*'adâ-lah*), kasih sayang (*ra<u>h</u>mah*) dan kebijaksanaan (*<u>h</u>ikmah*) sebagai tujuan umum di samping kemaslahatan ini.[282]

Etika maslahah adalah sebuah penemuan yang paling berharga yang ditinggalkan oleh ulama klasik Islam. Teori ini mengandaikan bahwa ketika kita menyampaikan pesan-pesan Islam, Tuhan dipastikan mempunyai maksud-maksud tertentu. Begitu pentingnya prinsip maslahat ini dalam wawasan keagamaan Islam, tak heran bila banyak kalangan ulama yang berusaha untuk menjelaskan berbagai maslahat,

---

[282] Masykuri Abdillah, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

hikmah, falsafah dan etika yang dikandung oleh pesan-pesan Islam dalam berbagai perkaranya.

Seluruh kandungan syariat paling tidak bermaksud untuk mencapai empat hal. *Pertama*, mengenal Tuhan (aspek teologis). *Kedua*, mengetahui bagaimana tata cara beribadah kepada-Nya (aspek ritual). *Ketiga*, kandungan perintah untuk berbuat baik dan larangan berbuat buruk. Di sini manusia dianjurkan untuk berpegang teguh pada etika yang baik seperti jujur, amanah, lemah lembut, dan sebagainya. *Keempat*, mengerem para perusuh agar tidak merajalela. Untuk itu syariat meletakkan pelbagai batasan *(hudûd)* yang diperlukan untuk seperlunya mengontrol masyarakat agar bagunan sosial tidak rontok.

Pembahasan tentang maslahat yang klasik seperti itu, perlu dikembangkan dengan menambahkan beberapa segi seperti *pertama*, agar berkesesuaian dengan watak dasar dakwah Islam yang mengandalkan pendekatan yang persuasif. *Kedua*, penghargaan atas pentingnya nalar manusia. *Ketiga*, prinsip maslahat juga dapat menghindari proses penyelewengan atau penggunaan agama secara manipulatif. Seorang pemuka agama dengan teori maslahat diharapkan mempunyai otoritas keilmuan yang memadai agar dapat secara optimal menjelaskan apa yang sekiranya menjadi maksud dari ajaran agama.[283]

[283] Dalam buku *Fikih al-Awlawîyah,* Yusuf al-Qardlawi mengatakan sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa hukum-hukum syariat semuanya bisa diterangkan alasannya. Dibalik tuntutan lahiriah al-Qur'an maupun Hadis, terkandung maksud-maksud yang menjadi tujuan syariat. Tujuan syariat menurut al-Qardlawi akan dapat diungkap. Misalnya al-Qur'an menyebutkan alasan pewajiban salat guna mencegah perbuatan keji dan munkar (Q. 29:45); Zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan diri (Q. 9:103); Puasa berfungsi

Dengan begitu mereka tidak diberi peluang sedikit pun untuk mengatakan "Pokoknya Tuhan berkata demikian di dalam Al-Qur'an!", ketika menjelaskan aspek syariat yang *debatable*.

---

untuk menggapai ketakwaan (Q. 2:183); dan haji untuk menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka yang melaksanakannya dan untuk senantiasa berdzikir pada Allah (Q. 22): 28). Dari pemahaman ini dapat diterangkan bahwa tidak ada syariat Islam yang tidak mengandung unsur kemaslahatan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Setiap pesan yang dikandung al-Qur'an diandaikan mempunyai maslahat dan kemanfaatan bagi umat manusia. Al-Qur'an menjadikan kata maslahat atau manfaat sebagai bagian dari hikmah Tuhan dalam menghalalkan atau mengharamkan sebuah hukum.

Bahkan para ahli fikih klasik, seperti Ibn al-Qayyim mengakui pengandaian adanya maslahat dalam setiap kandungan syariat. Ibn al-Qayyim, mengatakan bahwa bangunan dan fondasi syariat adalah sisi kemaslahatan manusia, baik dalam kehidupan duniawi maupun kehidupan ukhrawi. Syariat adalah pengejawantahan keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebajikan. Segala sesuatu yang menjadi lawannya, yaitu penindasan, kekejaman, kejahatan, dan absurditas tidaklah dapat dinamakan syariat. Begitu pentingnya kedudukan maslahat dalam agama Islam, menurut Najamuddin al-Thufi, harus didahulukan bila terjadi kontradiksi dengan teks. Gagasan al-Thufi tentang maslahat ini sedikit lebih maju dan perlu diperhitungkan lebih lanjut dalam membuat legislasi hukum Islam. Terlebih di tengah kecenderungan keberagamaan yang formalistik simbolik. Menurut al-Thufi, maslahat adalah dalil yang terkuat dan paling spesifik dari syariat. Oleh karenanya, kita perlu mendahulukannya di depan teks lahiriah. Maslahat adalah ruh dari syariat, sementara sisi lahiriah teks-teks agama dianggap sebagai badannya. Dasar-dasar teori kemaslahatan inilah yang nanti akan dikembangkan secara mendalam oleh kalangan Islam Progresif termasuk di Indonesia. *Lihat*, Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 35. Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 65.

Pintu otoritarianisme atas nama agama, atas dasar etika kemaslahatan ini dengan demikian telah ditutup rapat-rapat.[284]

Oleh karena itu, semua hukum agama mengandung alasan hukum *('illah, ratio legis)* yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum *(al-mashlahah al-'âmmah)* dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksanaan hukum bersangkutan.[285] Misalnya, yang ingin dituju sistem demokrasi Islam adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar'îyah*.[286] Ujian bagi konsep penting kaum modernis—seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme—ada pada prinsip mashlahah yang mengandung tujuan untuk mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern, di mana di dalamnya manusia memainkan peranan yang sangat besar.[287]

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketiga* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika pembebasan.

---

[284] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 62-63

[285] Nurcholish Madjid, "Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

[286] Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi,* (Jakarta : Paramadina, 1999).

[287] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1735.

Etika Pembebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika pembebasan (*liberation*). Ajaran Islam tentang *pembebasan* bisa ditelusuri pada sejarah Jazirah Arab sebelum Islam untuk selanjutnya diperbandingkan dengan semangat pembebasan Islam. Para sejarawan mencatat, kota Makkah sebelum datangnya Islam merupakan kota sentral perdagangan yang cukup penting. Mungkin karena tidak punya lahan layak tanam yang memadai maka kehidupan perekonomian kota Makkah lebih banyak bergantung atau ditopang oleh sektor perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota tersebut dari hari ke hari semakin dibentuk oleh watak perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota Makkah kemudian betul-betul berdiri di atas asas perdagangan. Kehidupan spiritual, agama, dan budayanya terbangun atas prinsip jual beli dan keuntungan belaka. Para pedagang betul-betul menjadi penguasa masyarakat sesungguhnya. Merekalah kalangan elit yang menetapkan aturan-aturan bermasyarakat dan membangun tradisi yang menjaga dan menguntungkan kepentingan-kepentingan mereka dalam tatanan hubungan sosial.[288]

Makkah pada saat itu, merupakan pusat perdagangan internasional pada waktu kelahiran Islam. Saudagar-saudagar kuat yang mengkhususkan diri dalam operasi-operasi keuangan dan transaksi-transaksi perdagangan internasional yang kompleks telah muncul pada kancah sosial makkah. Saudagar-saudagar kaya yang membentuk korporasi-korporasi antarsuku untuk mengadakan dan memonopoli perdagangan dengan imperium Bizantium memupuk keuntungan

[288] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 70-71.

tanpa mendistribusikan sebagaian dari keuntungan tersebut kepada orang miskin dan yang membutuhkan dari suku mereka. Hal ini melanggar norma-norma kesukuan dan menyebabkan kebangkrutan sosial di Makkah.[289]

Dalam kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad datang dengan semangat pembebasan Islam. Menurut mereka sekiranya hanya seruan untuk bertauhid minus sistem sosial dan ekonomi, tanpa menyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, tidak menetapkan hak bagi kaum miskin di sebagian harta orang kaya, tentu banyak orang Quraisy yang bisa menyambut seruan Muhammad dengan mudah. Pada hakikatnya orang Quraisy tidak percaya berhala secara penuh. Mereka juga tidak benar-benar mempertahankan "tuhan-tuhan" mereka. Orang-orang Quraisy bertahan membela "tuhan-tuhan" mereka hanya untuk mempertahankan kepentingannya di kalangan bangsa Arab. Mereka benci kepada Muhammad karena beliau mengemban misi untuk merombak sistem sosial yang berlaku, dan menetapkan bentuk keadilan yang tidak sesuai dengan kepentingan tokoh-tokoh Quraisy.[290]

Pernyataan "jangan kebablasan berpikir", menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Berpikir liberal (*hurriyyah al-tafkir*) itu penting, dan merupakan tuntutan al-Qur'an.

[289] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 119-120.

[290] Sebagai perbandingan, *lihat,* Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 22.

Nabi menegur saudagar-saudagar kaya Makkah, mendesak mereka agar tidak menimbun kekayaan, dan memerintahkan untuk memelihara orang miskin, anak yatim dan orang yang membutuhkan. Ayat-ayat makiyah yang diwahyukan kepada Nabi mengutuk keras akumulasi kekayaan dan memperingatkan saudagar-saudagar Makkah akan akibat yang membahayakan jika mereka tidak menafkahkan kekayaan mereka di jalan Allah (Q. 104: 2-9; 102: 1-8).[291]

Kekuasaan pemimpin-pemimpin Makkah ini didasarkan pada kekayaan mereka dan jumlah anak yang mereka miliki.[292] Menurutnya, al-Qur'an diwahyukan untuk menghancurkan kekuasaan kekuatan-kekuatan ini di masyarakat. Al-Qur'an mengemukakan dengan jelas kepada manusia bahwa kekuasaan demikian tidak ada manfaatnya. Kecuali kalau ia menguntungkan masyarakat. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan seperti dengan merampas sarana-sarana materiil, melainkan untuk berbuat kebaikan (amal saleh) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil, dan sejahtera. Sebaliknya, suatu masyarakat yang tidak adil, yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan, merupakan masyarakat yang tidak stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi yang akan menghancurkannya.

[291] Al-Qur'an mengabarkan bahwa para nabi adalah pembebas kaum *mustadh'afin* (tertindas). Musa adalah pembebasan Bani Israil dari penindasan Fir'aun. Demikian juga Isa al-Masih. Muhammad adalah pembebas kaum yang ditindas oleh sistem sosial Jahiliyah dan oleh para pemuka Quraisy. *Lihat*, Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*' (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007), h. 99.

[292] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 122.

Al-Qur'an juga mengatakan bahwa kekuasaan dan kekayaan (yang tidak adil) di satu pihak dan keadilan di pihak lain tidak bisa bergandengan.

Islam dimulai sebagai gerakan keagamaan dan karena itu, istilah-istilah ini memperoleh konotasi keagamaan yang dalam. Islam tidak hanya menyangkut kehidupan spiritual, tetapi juga menyangkut sisi kehidupan duniawi. Ia mengadakan proyek pembentukan masyarakat yang adil di muka bumi ini, dengan sangat serius. Ketika al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan maka perhatiannya kepada wujud sosial yang baik dari masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Untuk itu perlu definisi ulang terhadap istilah-istilah yang sering digunakan al-Qur'an dalam rangka mengembangkan teologi pembebasan. Dengan demikian, istilah seperti *kâfir* tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi tradisional, tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan. Dalam konteks etika sosial, kufr dimaknai sebagai salah satu jalan penentangan terhadap usaha-usaha pembebasan. Makna ini menjadi dasar penggerak dari gerakan pembebasan sosial.[293] Jadi, orang kafir ialah orang yang tidak percaya kepada Allah dan secara aktif menentang usaha-usaha yang jujur untuk membentuk kembali masyarakat, menghapus penumpukan kekayaan, penindasan, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan.[294]

---

[293] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 302.

[294] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 127.

Teologi pembebasan Islam mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para nabi. Dogma boleh jadi mendahului praksis, tetapi ini tak berlaku dalam teologi yang ditujukan bagi pembebasan. Teologi, bagi kaum marginal, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Kalimat al-Qur'an, "Dan bagi mereka yang berjuang di jalan Kami, baginyalah Kami perlihatkan jalan Kami" (Q. 29: 29) menegaskan pandangan teologi "tindakan" ini.[295] Pencarian suatu hermeneutika pembebasan berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam merekonstruksi masyarakat menurut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas.

Islam menekankan pada umatnya untuk menjalankan prinsip kesetaraan baik ruhaniah dan kemasyarakatan ini, sesuai dengan firman Allah seperti dijelaskan dalam Q. 3: 110. Ayat ini menerangkan bahwa Islam mempunyai visi transformasi sosial berdasarkan prinsip kesetaraan demi tercapainya cita-cita etis dan profetis sekaligus. Cita-cita itu terletak pada kata-kata menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah. Kuntowijoyo menafsirkan ketiga kata itu dengan istilah humanisasi *(amr bi al-ma'rûf),* liberasi *(nahy 'an al-munkar),* dan transendensi *(îmân billâh)*.[296] Humanisasi dalam etika profetis adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresivitas dan *loneliness*. Adapun nilai liberasi dalam etika profetis, diilhami oleh semangat liberatif dalam

---

[295] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas,* h. 122.

[296] Fuad Fanani, "Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan" dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007), h. 587.

teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetis menggunakan liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran liberasi dalam etika profetis adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia.[297]

Sedangkan transendensi merupakan dasar dari dua unsur etika profetis sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetis ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism.*[298]

Tiga unsur etika profetis yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur etika profetis sebagai struktur pembentuk ayat Q. 3: 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal *(langue)*. Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri. Misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dari humanisme *antrophosentris* dan teologi pembebasan, namun tetap meru-

---

[297] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

[298] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid,* h. 373.

juk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang dihasilkan humanisasi *teosentris* dan liberasi ala ilmu sosial.

Walaupun dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo tidak menggunakan istilah hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kuntowijoyo banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kuntowijoyo dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetis. Ilmu sosial profetis, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetis tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etis dan profetis tertentu.

Islam dan pembebasan yang punya komitmen kepada kemanusiaan, kesetaraan, keadilan haruslah senantiasa diasah dan dipertahankan lewat sikap empati dengan penderitaan mereka. Keadilan sosial Islam mempunyai tujuan melakukan pembebasan kelompok-kelompok lemah dan massa tertindas dan pembentukan kembali masyarakat yang bebas dari kepentingan-kepentingan primordialistik. Haruslah dipahami bahwa teologi pembebasan lebih dari sekadar teologi rasional.[299] Dawam melihat, bahwa konsep *fakk-u raqabah* (Q. 90: 13) atau *ta<u>h</u>rîr-u raqabah* (Q.5:89), yang artinya pembebasan manusia dari perbudakan, yang secara historis dimanifestasikan dalam perjuangan nabi Musa, merupakan bentuk sosial dari konsep

[299] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 118

pembebasan itu, sebagai konsekuensi dari doktrin pengesaan Tuhan dan bentuk konkret dari makna *islâm* dalam dimensi sosial.[300] Islam sebagai kekuatan pembebas, baik dari kebodohan maupun perbudakan, merupakan gejala yang nyata pada zaman nabi. Karena itu, Islam yang membebaskan dan emansipatoris, menurut kalangan Islam Progresif bukanlah pengertian yang abstrak, sebab berdasarkan konsep itu, masyarakat tergerak melakukan perubahan revolusioner.

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa dimensi vertikal berkaitan dengan dimensi horizontal. Percaya kepada Tuhan mempunyai konsekuensi langsung dalam hubungan kemanusiaan. Bahkan, al-Qur'an mengatakan bahwa bahwa bila orang tak memiliki dua "tali" itu sekaligus, maka yang diterima adalah malapetaka (Q. 3: 111; 4:12).

Islam sebagai agama yang membebaskan mengarah pada tercipta-nya masyarakat berkeadilan yang menjadi tujuan sejati dari masyarakat *tawhîd*. Oleh karena itu, teologi pembebasan dipertentangkan dengan gerakan yang berusaha memunculkan kembali isu-isu tradisional, dan dengan demikian membuka ruang kehidupan teologi tradisional dengan problem-problem dunia kontemporer, seperti eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan mendukung perjuangan anti-imperialisme untuk membebaskan masyarakat dari cengkeraman kekuatan imperialisme.[301] Perjuangan ini bisa berjalin bahu-membahu antaragama—sebagai *interfaith solidarity*. Islam sebagai agama umat manusia mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu

[300] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 206.

[301] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 144.

menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang sifatnya emansipatoris.[302]

Pemikiran Islam bukanlah memperbincangkan teks dalam alam kemerdekaan intelektual saja, namun pada dasarnya adalah bagaimana menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam pergumulan umat manusia yang sekarang ini menghadapi proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari. Suatu proses berteologi yang memunculkan makna Islam yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan di mana umat manusia melakukan perjuangan anti-hegemoni secara sendiri-sendiri, ataupun mereka yang secara kolektif melakukan *counter hegemony* melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan yang wajahnya berbeda-beda.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis keempat yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kebebasan.

Etika Kebebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kebebasan (*liberty, freedom*). Zainun Kamal, pengajar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengatakan bahwa Islam sangat memperhatikan etika kebebasan. Di antara makhluk Tuhan, manusia adalah makhluk yang paling istimewa. Betapa tidak manusia adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kebebasan memilih (*frredom of choice, free will*) sebagai amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, gunung dan

[302] Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 106.

sebagainya. Pembahasan tentang ajaran kebebasan dalam Islam secara historis dapat dirujuk kepada pembahasan llmu kalam (teologi) klasik. Ilmu kalam dimulai, seperti ilmu-ilmu keislaman lainnya, berlandaskan kepada naqal (nash, teks) dan akal. Kemudian sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, aliran-aliran kalam juga berkembang dan masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda antara satu dan lainnya.

Di dalam pemikiran Islam modern banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama.

Persoalannya ialah dalam menentukan hubungan antara akal dan naqal (teks). Manakah yang dominan, apakah mendahulukan akal atas naqal, atau mendahulukan *naql* (teks agama) atas akal. Sekurangnya ada tiga orientasi para teolog dalam persoalan ini. *Pertama*, lebih mendahulukan akal atas *naql*. Ini adalah kecenderungan kaum Mu'tazilah. *Kedua*, menjadikan otoritas teks semata, dan tidak ada lapangan bagi akal dalam teks. Ini adalah paham alairan Hasywiyah, Zahiriyah, dan yang semacamnya. *Ketiga*, mencoba mencari jalan tengah antara akal dan teks; dengan mendahulukan teks atas akal, tapi membolehkan akan masuk dalam bidang teks. Ini adalah paham yang diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari

pendiri Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah—yang paling berpengaruh di Indonesia.[303]

Salah satu ajaran Islam tentang kebebasan yang terdapat dalam (Q. 2: 256). Di samping itu, di dalam al-Qur'an banyak ungkapan seperti *lâ ikrâh-a fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam beragama) dan *la'allakum ta'qilûn* (agar kamu berpikir) dan semacamnya, yang menunjukkan adanya perintah dan kebebasan beragama dan berpikir. Dari kedua bentuk kebebasan yang fundamental ini, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir, kemudian muncul kebebasan-kebebasan lainnya, seperti kebebasan berbicara, memilih pekerjaan dan sebagainya. Hanya saja, terdapat perdebatan di antara para ulama dan intelektual muslim tentang batasan-batasan kebebasan ini, terutama dalam hal jika kebebasan ini bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Bagi Rumi, kebebasan memilih bagi manusia adalah real, bukan semu. Oleh karenanya, ia menentang keras konsep Jabariyah yang dipandangnya sebagai pengkhianatan terhadap kebebasan tersebut.[304]

Seorang pemikir liberal Mesir bernama Ibrahim Isa, yang telah mempengaruhi wacana kalangan Islam Progresif, memberikan inspirasi tentang kebebasan dan perlunya memperjuangkan kebebasan sebagai bagian dari jalan Tuhan. Dalam buku *al-Hurriyah fî Sabîlillâh* (Kebebasan di jalan Tuhan) ia menuliskan kalimat yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan. "Kebebasan terasa indah karena dia memungkinkan untuk berbicara. Berbicara terasa indah kalau dilakukan

---

[303] Zainun Kamal,"Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[304] Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80-83.

atas dasar kesadaran. Dan, bentuk kesadaran yang paling terindah adalah apa yang kita anggap benar. Dan, kebenaran betul-betul terasa indah, karena dia memungkinkan untuk dikoreksi bila terbukti salah".[305]

Dengan kebebasan-kebebasan ini, ditegaskan oleh kalangan Islam Progresif, Islam memiliki komitmen yang tinggi dan bahkan memberikan tempat terhormat kepada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jangkauan misi Islam, adalah: "mampu menyatukan kebebasan-kebebasan dan peraturan-peraturan, individualisme dan kolektivisme, ilmu dan agama, rasionalisme dan efektivitas, jiwa dan materi, wahyu dan nalar, stabilitas dan evolusi, masa lalu dan masa kini, pelestarian dan pembaruan, Islam dan kemanusiaan". Kebebasan adalah esensi kemanusiaan manusia. Betapa pentingnya kebebasan dalam Islam, Dunia Islam modern adalah sejarah memperjuangkan dua nilai penting ini: kebebasan dan keadilan.[306] Adapun dimensi-dimensi kebebasan yang dapat ditangkap dari dokumen normatif-tekstual Islam maupun dokumen sejarahnya adalah meliputi kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, kebebasan sipil, bekerja dan bertempat tinggal. Semua jenis kebebasan yang kemudian lebih konkret terwujud dalam Hak Asasi Manusia (HAM).

Prinsip kebebasan beragama secara historis sudah diterapkan para penguasa Islam klasik berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte dengan masing-masing mengaku yang paling

---

[305] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 82.

[306] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 83.

benar dan kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama di hadapan hukum. Kebebasan agama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam. Secara normatif, kebebasan beragama mendapat pembenaran dari indikator-indikator berikut: *pertama*, larangan memaksa orang lain untuk meninggalkan agamanya ataupun memeluk keyakinan tertentu. Ajaran tentang kebebasan beragama ini mendapatkan sandaran tekstual yang kuat dari al-Qur'an maupun praktik kenabian. Dalam al-Qur'an misalnya diterangkan bahwa "*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dari yang salah*" (Q. 2:256). "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya semua manusia yang ada di muka bumi beriman seluruhnya. Hendak kau paksa juga kah orang supaya orang beriman*" (Q. 10: 99).

Ayat ini dengan gamblang menerangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Tidaklah benar agama seseorang, dan tidak dapat diterima pula, kecuali apabila ia menerimanya dengan kemauannya sendiri secara bebas. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah. Dan suksesnya yang abadi di akhirat tergantung pada perbuatannya di bumi ini, yaitu apakah ia dengan kemauan sendiri menerima kebenaran

dan mengikuti jalan Allah, atau menolaknya dan memilih jalan setan. Seluruh konsep ini terletak pada kebebasan individu untuk memilih antara berbagai jalan hidup. Dan pemaksaan dalam masalah ini akan menggugurkan ide ujian. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan tujuan falsafah hidupnya, yaitu bahwa kebahagiaan seseorang teletak pada pilihannya sendiri.[307]

Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat al-Qur'an juga mengajak manusia mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, meyakinkan. Nabi menerangkan kepada mereka kebenaran tentang manusia, alam semesta dan Tuhan dalam cara yang paling menyakinkan dan menarik. Ajakannya penuh cinta dan kasih sayang, disampaikan dengan bijaksana dan dengan cara sebaik-baiknya, sehingga ajaran itu menarik dan meresap ke dalam hati mereka dalam waktu yang sangat singkat (Q. 39: 53-59). Nabi mengemukakan kebenaran itu kepada mereka dengan jelas dan fasih disertai kasih sayang yang mendalam, supaya mereka mengikuti jalan yang benar, demi kebaikan mereka sendiri. Orang masuk Islam atas kehendak sendiri setelah mereka yakin akan kebenaran itu. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dalam cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya (Q. 3:20). Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Q. 18: 29. Bahkan terhadap non-Muslim dan *ahl al-kitâb*[308] sekalipun al-Qur'an memberi-

[307] Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

[308] Konsep Ahli Kitab pada dasarnya merupakan konsep mengenai pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya

kan pandangan yang jelas, yaitu tidak adanya unsur paksaan dalam memeluk Islam.[309]

Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu,

---

Nabi Muhammad. Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam al-Qur'an disebut Ahli Kitab dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Qur'an mengakui dirinya datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil. (Q. 3: 3; Q. 5: 48; dan Q. 6: 92) Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Qur'an, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. (Q. 61: 6) Wacana al-Qur'an tentang Ahli Kitab serta penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur'an. Lihat, Abd Moqsith Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[309] Diriwatkan oleh Ibnu Ishaq bahwa seorang Anshar punya dua anak laki-laki yang beragama Kristen dan tidak mau masuk Islam. Si Anshar itu datang kepada Rasulullah dan bertanya apakah ia harus memaksa mereka memeluk agama Islam. Pada saat itulah turun wahyu bahwa *tidak ada paksaan dalam agama* (Q.S. 2: 256). Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Atsir menyimpulkan "Jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan menyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Dan apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya, maka masuk Islamnya akan sia-sia saja." *Lihat*, Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama Dalam Islam".

bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak menggangu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan itu berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasarkan ajaran agama tertentu sesuai dengan pilihan anggota atau peserta, selama tidak mengharuskan keimanan kepada suatu agama atau keyakinan sebagai syarat.

Konsekuensinya, negara tidak boleh membuat fatwa atau keputusan hukum yang menyatakan suatu aliran keagamaan atau kepercayaan yang baru tersebut sebagai "sesat dan menyesatkan".[310] Kebebasan beragama adalah hak asasi yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun.[311] Prinsip kebebasan beragama berlaku tidak saja bagi orang Muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain.[312] Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugerah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.[313] Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama adalah fitrah bagi manusia

---

[310] Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[311] Ulil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 223.

[312] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 406.

[313] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

dari Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.[314]

Islam juga sangat menghargai kebebasan berpikir. Berpikir merupakan fungsi akal yang sangat dimuliakan kedudukannya oleh Islam. Kalangan Mu'tazilah menyebut akal sebagai "organ yang paling adil dalam diri manusia" *(a'dal al-asyyâ' qismat-an laday al-insân)*.[315] Kebebasan berpikir mensyaratkan terciptanya iklim kebebasan berekspresi, baik secara lisan maupun tulisan. Kebebasan berekspresi juga menghendaki adanya kebebasan yang memadai untuk berpendapat dan mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Dalam konteks kekinian nampaknya juga perlu meliputi kebebasan pers, kebebasan berorasi, dan kebebasan untuk mengungkap penemuan-penemuan ilmiah.

Betapa pentingnya kebebasan berpikir ini, Nurcholish Madjid, mengatakan, bahwa semua bentuk pikiran dan ide, betapa pun aneh kedengarannya di telinga, haruslah mendapatkan jalan untuk dinyatakan. Kacaunya hierarki antara nilai-nilai mana yang ukhrawi dan mana yang duniawi, semuanya itu akibat tiadanya kebebasan berpikir karena sistem berpikir masih terlalu tebal diliputi oleh tabu dan *a priori*. Padahal, tidak jarang, dari pikiran-pikiran dan ide-ide yang umumnya semula dikira salah dan palsu itu, ternyata kemudian benar. Kenyataan itu merupakan pengalaman setiap gerakan pembaruan, perseorangan maupun organisasi, di mana saja di muka bumi ini. Oleh karenanya, ajaran ketundukan kepada Tuhan mempunyai pengertian tunduk dalam makna-

---

[314] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 219.

[315] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 91-93.

nya yang dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari kebenaran. Tunduk secara benar dalam bahasa Arab disebut *islâm*, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, yang secara langsung membawa kepada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu jiwa.

Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*.

Pada dasarnya yang ingin dituju Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena dalam kebebasanlah manusia menikmati harga dirinya. Masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, *takrîm* atau kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menimati kebebasan penuh. Itulah sesungguhnya *civil liberty*.[316] Karenanya, jika suatu agama, tidak mampu memecahkan masalah-masalah dunia modern, maka peranan agama akan merosot dan akhirnya tersingkir. Tetapi, jika agama memberikan respons yang kreatif, maka justru akan lahir revitalisasi agama, sebagaimana telah terjadi dengan lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin. Islam sebenarnya juga telah mengalami revitalisasi dengan wacana-wacana baru seperti telah dilontarkan oleh Hassan Hanafi, Asghar Ali Engi-

[316] Ulil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal,* h. 227.

neer, atau Mohammed Abied al-Jabiri[317] dan di Indonesia juga melalui sekelompok kalangan Islam Progresif, pemikir-pemikir Muslim yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah dan responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan—seperti telah banyak disinggung di atas—yakni sebuah keberagamaan yang menekankan terciptanya pluralisme yang berkeadilan sosial.[318]

Kebebasan berpolitik juga merupakan dimensi etis kebebasan yang perlu diperjuangkan umat Islam. Kebebasan berpolitik ini paling tidak meliputi dua hal penting. *Pertama*, kebebasan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dengan cara pencalonan diri, pemilu ataupun referendum yang bebas. *Kedua*, kontrol terhadap kinerja pemerintah, kritik atau pun memberi alternatif-alternatif pandangan maupun solusi. Dalam Islam, kebebasan politik menjadi lahan perjuangan yang sangat penting untuk ditekankan. Dalam soal pemerintahan, Islam sangat menekankan pentingnya suara rakyat banyak sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam mendasarkan dirinya dari kekuasaan rakyat. Adapun penguasa, merupakan perwakilan rakyat untuk menjalankan pemerintahan.[319] Kebebasan politik sebagai kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan merupakan benteng bagi keabsahannya. Tapi,

---

[317] M. Dawam Rahardjo, "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[318] M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 27.

[319] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 93.

kebebasan hanya akan benar-benar memberi manfaat kalau terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk kecenderungan tak terkendali.[320]

Bersama dengan tegaknya keadilan, kebebasan adalah sumber energi yang dinamis bagi warga masyarakat untuk mendorong tumbuhnya inisiatif-inisiatif produktif. Kebebasan juga merupakan keseluruhan ide tentang demokrasi yang harus dilaksanakan melalui deretan "coba dan salah" *(trial and error),* yang bagaimanapun tidak mungkin dihindari. Kebebasan yang menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial diwujudkan antara lain dalam pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka *checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan yang terkait dengan masalah dinamika hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga ekskutif, legislatif dan yudikatif.[321]

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *kelima* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika persaudaraan.

Etika Persaudaraan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam Q. 49: 10, yakni "*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*". Dengan

[320] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1332.

[321] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1336-1338.

ijtihad tentang hubungan antarwarganegara pada saat ini yang mengalami perkembangan, persuadaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhûwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan), yang didukung pula oleh ayat Q. 49:13, yakni: "*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertakwa*". Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan dari pada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaran ini secara penuh.

Nilai atau etika persaudaraan yang diperkenalkan Nabi Muhammad adalah pesan persaudaraan yang bersifat universal, terbuka dan disemangati oleh nilai-nilai kemanusiaan. Hal terpenting yang dilakukan oleh Nabi untuk membuat ikatan solidaritas adalah dengan menentang fanatisme. Dalam sebuah ungkapannya yang sangat popular, nabi bersabda: "Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi fanatisme. Dan, tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme".[322]

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, *'ashabiyah* (primordialisme) justru menjungkirbalikkan nilai-nilai kebenaran. Sudut pandang fanatisme dijelaskan dengan pepatah

---

[322] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 103

Arab yang menegaskan bahwa sudut pandang kemarahan akan selalu menyingkap keburukan-keburukan pihak lain. Secara kongkrit, dalam hubungan sosial, fanatisme hanya memandang keburukan yang ada pada kelompok lain. Tidak ada upaya atau etos untuk melakukan instropeksi dan koreksi ke dalam kelompok. Akibat buruk dari fanatisme, rupanya tidak hanya menimpa kelompok lain. Efeknya jauh lebih merusak ke dalam kelompok sendiri. Fanatisme buta lebih jauh membawa keterbelakangan, bahkan kehancuran bagi para penganutnya. Karenanya, kalangan ulama menciptakan istilah tentang persaudaraan di lingkungan umat Islam, yang biasanya disebut *ukhûwah islâmiyah* (persaudaraan Islam) Dalam al-Qur'an disebutkan *innamâ al-mu'minûna ikhwah* (sesungguhnya mereka yang berimana itu adalah bersaudara) (Q. 49: 10).

Pandangan tentang persaudaraan Islam sudah banyak berkembang di masyarakat dan menjadi pandangan *mainstream* atau arus utama. Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini menurut mereka perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. Hal itu disebabkan beberapa hal. *Pertama*, *ukhûwah islâmiyah* yang dideduksi atau disimpulkan dari redaksi al-Qur'an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Istilah *ukhûwah islamiyah* sebetulnya tidak bisa ditujukkan ke ayat al-Qur'an yang disebutkan tadi. Terjemahan harfiah dari redaksi ayat *innamâ al-mu'minûn* yang lebih tepat adalah "persaudaraan antar orang-orang yang beriman".[323] Tidak ada kalimat *muslimûn,*

[323] Kata *mu'min* di sini ditafsirkan sebagai orang-orang Islam (muslim) yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara

yang berarti orang-orang Islam dalam ayat tersebut. Bahkan, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi pun yang dimulai dengan redaksi *innamâ al-muslimûn* atau *yâ ayyuhâ al-muslimûn.*[324]

linguistik, kata mu'min berasal dari kata dasar yaitu *'âmana-yu'minu-îmânan'* artinya percaya. Para mufasir sepakata kata *mu'min* berarti siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristen, Buddhis, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Demikian pula bagi siapa saja yang menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Mahaesa maka dia disebut sebagai *muslim*. Seperti yang menjadi pandangan kalangan Islam Progresif, bahwa Tuhan akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal yaitu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya kepada hari kemudian dan berbuat amel shaleh. Tiga hal inilah yang disebut sebagai esensi agama. *Lihat*, Samsi Pomalingo, "Pluralisme Dan Ikatan Peradaban Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkkan.

[324] Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dari berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua. Agama Islam memang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur'an selalu berbunyi *Yâ ayyuhâ al-nâs* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Yâ ayyuhâ al-ladzîn-a âmanû* (wahai orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dari berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya masing-masing. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang khusus memanggil bangsa Arab dengan kalimat *Yâ ayyuhâ al-'Arabîyu* (wahai orang-orang Arab). Cara pandang universal dalam pengamalan ajaran Islam, mendorong lahirnya toleransi dan sikap positif terhadap kemajemukan, sehingga Islam benar-benar "memberi rahmat bagi seluruh isi alam"; sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an *"wamâ arsalnâka illâ rahmat-an lî al-'âlamîn"*.

Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat untuk bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, menurut kalangan Islam Progresif tentulah *ukhûwah îmâniyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah *ukhûwah islâmiyah*, apalagi persaudaraan yang berbasis suku sebagaimana Arab sebelum Islam.

Namun demikian, kedua konsep persaudaraan yang disebutkan di atas, belumlah layak untuk diklaim sebagai bentuk persaudaraan yang dicita-citakan Islam. Baik persaudaraan antara orang-orang Islam *(ukhûwah islâmiyah)* maupun persaudaraan antara orang-orang beriman *(ukhûwah îmâniyah)*, belum memadai untuk menjelaskan bentuk ideal persaudaraan yang diinginkan Islam. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. *Pertama,* bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusi satu atau dua segmen masyarakat yang plural. *Kedua,* istilah *ukhûwah islâmiyah* dan *ukhûwah îmâniyah* juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. *Ketiga*, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan praktik nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi nabi dan misi ajaran Islam.[325]

Maka, diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut sebagai "persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam", nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah de-

---

[325] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 107-108.

ngan *ukhûwah insâniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhûwah insâniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusi umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan "anak-cucu Adam", dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.[326]

Al-Qur'an (Q. 117:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua "anak-cucu Adam" betapa pun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan "anak-cucu Adam" adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dari nenek-moyang asli yang sama. Dalam segala hal, al-Qur'an berurusan dengan "manusia" sebagai individual tanpa melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan, untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur'an menyeru "umat manusia" agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dari asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apa pun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (Q. 4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (Q. 49:13), dalam rangka saling berhubungan dan beker-

---

[326] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 29.

jasama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Menurut kalangan Islam Progresif, dalam ajaran Islam, kesetaraan dan keadilan sosial diterapkan untuk menjamin dan mengangkat harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan yang luas. Prinsip-prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan dalam Islam akan menghindarkan penyelewengan dan kejahatan sosial.[327]

Pandangan liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.

Dalam ajaran Islam, tidak ada satu teks al-Qur'an maupun Hadis yang memberikan hak istimewa *(previlese)* kepada seorang Muslim hanya karena dia memeluk Islam. Faktor akidah atau keyakinan bukanlah satu-satunya faktor atau faktor determinan dalam menyemangati umat Islam untuk bertindak konfrontatif terhadap umat lainnya. Yang menjadi faktor untuk menentukan permusuhan dan perseteruan itu dalam lintasan sejarah lebih banyak bersifat sosiologis atau akibat kondisi-kondisi sosial politik tertentu. Ajaran Islam tentang persaudaraan tidak mengenal batas agama. Dalam sejarahnya, Islam menganjurkan umatnya untuk menjalin hubungan baik, sekalipun dengan orang yang berlainan agama dan pandangan hidup. Teladan jiwa persaudaraan ada pada pribadi Nabi Muhammad. Dalam diri beliau terdapat teladan untuk kaum beriman (Q. 33:21) lebih dari itu, secara spesifik Kitab Suci menyebutkan kepribadian Nabi yang penuh pengertian dan

[327] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 149.

toleransi serta lapang dada (Q. 3:159). Keteladanan Nabi dalam berperilaku yang penuh jiwa persaudaraan, pengertian, dan kelembutan kepada sesamanya itu merupakan salah satu wujud paling nyata pujian Allah bahwa beliau memiliki budi pekerti yang agung (Q. 68:4).

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *keenam* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika perdamaian.

Etika Perdamaian

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 8:61, yakni "*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*". Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Islam Progresif kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dari makna *islâm* harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dari gangguan pihak lain, bebas dari permusuhan,

kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Islam menurut kalangan Islam Progresif, adalah jalan damai, ajaran Ilahiah yang bermuara pada kedamaian. Sejalan dengan prinsip ini, Islam sangat mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang *(mahabbah),* kebersamaan *(ijtimâ'iyah),* persamaan *(musâwah),* keadilan *('adâlah),* dan persaudaraan *(ukhûwah),* serta menghargai perbedaan.[328]

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, *islâm* sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dari akar kata tiga huruf *(tsulâtsî)* yaitu *salima-yaslamu-salâman*, berarti: selamat dan damai. Sedangkan Islam sendiri dari kata empat huruf *(rubâ'î)* yaitu *aslama-yuslimu-islâman,* yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.[329]

Islam berakar pada kata *salâm*, artinya "aman" *(to be safe),* "keseluruhan" *(whole),* dan "menyeluruh" *(integral).*

---

[328] Rumadi (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003), h. 75-79.

[329] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 180.

Kata *silm* dalam al-Qur'an (Q. 2:108), berarti "perdamaian" *(peace)*, sedangkan kata *salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 39:29), berarti "keseluruhan" *(whole)*, sebagai kebalikan dari "terpecah dalam berbagai bagian", walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 4:91) mengandung arti "perdamaian". Kata *salâm,* yang berarti perdamaian pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an, dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dari pada kata kerja (157 kali: kata benda sebanyak 79 kali, kata sifat sebanyak 50 kali, dan kata kerja sebanyak 28 kali).[330]

Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-silm* yang berarti juga sama dengan *islâm*, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian *(al-salâm-u 'alaykum)*. Makna *islâm* seperti ini, menurut kalangan Islam Progresif mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemaslahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya. Sehingga dengan demikian, Islam sebagai agama aktif, meniscayakan langkah-langkah proaktif untuk selalu menebarkan perdamaian pada wilayah sosial-politik.

Juga, dalam rukun terakhir dari salat, yakni perilaku salam yang menengok ke arah kanan dan kiri itu adalah perlambang kuat kaum Muslim dianjurkan untuk menyebarkan perdamaian bukan saja kepada segenap manusia, namun kepada seluruh makhluk Tuhan. Tujuan salat sebagai sarana

[330] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama,* h. 55-56.

pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.[331]

Maka, perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama Islam. Islam yang artinya mengandung makna *salâm* (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas, menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia.[332] Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal, bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu. Upaya untuk mencapai perdamaian adalah usaha keras yang harus dihargai sehingga menyebabkan tidak adanya kesedihan atau kehadiran perasaan rendah diri. Tidak ada satu komunitas pun yang dapat dikucilkan atas upayanya untuk menciptakan perdamaian.

Perdamaian memang impian semua orang, sehingga Nabi Muhammad menempatkan pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan

---

[331] Nurcholish Madjid, “Shalat” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 406.

[332] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama,* h. 60-61.

kaum Anshar dan kaum Muhajirin (ketika Nabi hijrah ke Madinah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, bahkan terhadap non-Muslim sekalipun. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).[333]

Teologi perdamaian merupakan khazanah keagamaan yang perlu ditanamkan kepada setiap individu, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi konflik, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi agama ditegakkan. Spirit perdamaian sejatinya harus menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian. Agama harus mampu mengungkap doktrin perdamaian ini untuk kedamaian di bumi.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketujuh* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kasih sayang.

---

[333] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 180.

Etika Kasih Sayang

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kasih sayang. Menurut mereka Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh-tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta.

Oleh karena itu, agama Islam dan "syariat" yang terkandung di dalamnya bersifat universal. Kata *rah̲mah* berasal dari kata kerja *rah̲ima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur'an, yakni: *rah̲ima, arh̲am, marh̲amah, rah̲îm, rah̲mân,* dan *ruh̲m*.[334] Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Kata *al-rah̲mân* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur'an, sedangkan *al-rah̲îm* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dari 114 surat dalam al-Qur'an, yang berbunyi *bism-i 'l-Lâh-i 'l-rah̲mân-i 'l-rah̲îm*. Adapun kata yang paling popular dari kata-kata jadian tersebut adalah *rah̲mân* dan *rah̲îm*. Keduanya adalah sifat Allah. Ajaran Islam dan misi risalahnya dapat diringkas dalam ayat, "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*" (Q. 21: 107).

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa rahmat tidak hanya dianugerahkan bagi sahabatnya saja, tetapi akan tercurah kepada semuanya. Beliau juga menjelaskan bahwa barang siapa yang tidak mengasihi yang lain maka ia tidak akan diperlakukan dengan kasih. Jika dikaitkan dengan al-Qur'an (Q. 6: 16) maka orang yang mendapat rahim itu adalah mereka yang beruntung *(fawzan),* sedangkan orang yang berbuat dosa dan

---

[334] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama*, h. 81.

tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan rahim-Nya. Mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi.[335]

Menurut Nurcholish Madjid, etika kasih sayang ini mendominasi segala sesuatu (Q. 7:156) sehingga semangat kasih sayang merupakan unsur utama moral ketuhanan yang dipesankan oleh al-Qur'an dalam surat al-Balad (Q.7) untuk ditegakkan di antara sesama umat manusia. Dalam surat al-Balad itu pesan menegakkan cinta kasih sesama manusia, yaitu semangat kemanusiaan pada umumnya, dikaitkan dengan pesan menegakkan kesabaran. Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah, perbedaan tidak akan menjadi unsur pertentangan. Misalnya, firman Allah agar kita selalu melakukan *ishlâ<u>h</u>,* perdamaian antar sesama manusia, yang dinamakan rahmat (Q. 49:10). Etika cinta kasih menjadi ciri penting bagi orang beriman. Dalam sebuah hadis umat Islam didorong untuk meniru budi pekerti Tuhan, *"Tirulah akhlak Allah"*. Salah satu yang paling penting adalah rahmah, satu-satunya sifat Allah yang diwajibkan atas diri-Nya.

Beberapa kitab tafsir menjelaskan makna *al-ra<u>h</u>mân* sebagai Mahakasih di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-ra<u>h</u>îm* adalah sifat Allah yang Mahakasih di akhirat. Kasih Allah sebagai *al-ra<u>h</u>îm* adalah atas dasar pertimbangan keimanan. Orang yang beriman akan mendapatkan rahmat Allah sebagai *al-ra<u>h</u>îm*. Orang yang mendapat rahmat Allah akan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan dirinya salah. Karena itu, setiap hari umat membaca *bismillâhirra<u>h</u>mânirra<u>h</u>îm* yang biasa diterjemahkan, "Atas nama Allah yang

---

[335] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 215.

Maha Pengasih lagi Maha Penyayang". Dengan mengucap *bismillâh,* umat Islam menyadari bahwa seluruh perbuatan kita didasarkan pada kedudukan sebagai pengganti Tuhan *(khalîfatullâh)* di bumi. Oleh karena itu, apa pun yang dilakukan, akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Memulai pekerjaan dengan *bismillâh* berarti penegasan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap kitab suci tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau menjelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah.

Ungkapan *bismillâh* sebenarnya mempunyai dua makna sekaligus. *Pertama*, mengingat keagungan Tuhan. Ini merupakan ekspresi dari esensi iman. Iman mengandaikan kepercayaan dan keyakinan pada keesaan Tuhan. *Kedua*, memahami sifat Tuhan sebagai yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Artinya keagungan Tuhan tersebut dijelaskan dalam sifat-Nya yang mengajarkan kasih-sayang dan kerahmatan.[336]

Dalam al-Qur'an surat al-Isrâ' (17) terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahîm* (Q. 17: 23-24) yang menyangkut hubungan orang tua-anak. Hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni *rahîm.* Cinta kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibandingkan dengan cinta kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orangtua,

[336] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 127-128.

terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah *ra<u>h</u>îm,* cinta kasih. Ajaran tentang cinta kasih itu kemudian dilanjutkan dalam Q.17: 26 melalui kewajiban menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, yang menjadi bagian dari cinta kasih. Jika kita mengingkari hak itu, artinya kita melupakan tangungjawab sosial kita, maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu berdasarkan hukum silogisme, menurut kalangan Islam Progresif, maka wujud cinta kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggungjawab sosial. Itulah manifestasi cinta kasih kita kepada sesama manusia, terutama bagi yang membutuhkan atau yang mempunyai hak atas itu.[337]

Manifestasi rasa kasih sayang atau *ra<u>h</u>îm* itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting. *Pertama*, menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit. *Kedua*, menahan amarah. *Ketiga*, memaafkan kesalahan orang lain. Islam adalah agama yang mempunyai kelenturan, yang diekspresikan melalui penghayatan terhadap jantung dari keimanan itu sendiri. Jantung keimanan tersebut adalah kasih sayang. Bahkan tanpa kasih sayang, Islam tak mungkin mengalami akselerasi perkembangan yang cukup luas, seperti sekarang. Di sinilah ajaran kasih sayang menjadi penting. Di tengah perbedaan apa pun harus dilandasi pula dengan kasih sayang, sehingga perbedaan tidak mengakibatkan konflik sosial. Kasih sayang harus menjadi mekanisme eksternal, terutama dalam hubungan umat Islam dengan umat lain. Menyeru umat un-

---

[337] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 217.

tuk membangun tali kasih sayang (*sîlat al-rahm*) adalah hakikat dari ajaran Islam.

Dalam pasal berikut akan diuraikan bagaimana prinsip-prinsip etis di atas dikembangkan secara metodis untuk mendapatkan sebuah argumen Islam untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Metode Pemikiran Islam Liberal

Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Liberal

Ada keyakinan yang lazim dimiliki oleh kaum Muslim bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber paling utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal *(tibyân li kullli syay')*. Namun demikian, menjelaskan segala hal di sini, bukan berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab dalam kenyataannya tidaklah demikian. Al-Qur'an tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus menerus. Karenanya pernyataan al-Qur'an sebagai kitab yang menjelaskan segala hal harus dipahami secara tepat. Al-Qur'an menjelaskan segala hal hanyalah berarti kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan-ketentuan umum.

Al-Qur'an ibarat puncak gunung es yang terapung.[338] Yang terlihat hanya sepuluh persen, sedangkan sembilan pu-

[338] Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Bandung: Jalasutra, 2007), h. 13. Lihat juga, Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi*

luh persen sisanya ada di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan reifikasi sejarah. Reifikasi itu harus dibongkar, dan metodologi baru pun mesti dihadirkan—yaitu sebuah metodologi yang diharapkan dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke dasar-dasarnya.

Kalangan Islam Progresif meyakini bahwa firman Tuhan dalam al-Qur'an selalu menciptakan suatu pesan baru, hukum, komunitas, dan peradaban baru. Islam tidak dapat dipahami terpisah dari kekuatan unik yang menggerakkannya, yakni kekuatan firman Tuhan yang kreatif, karena selama firman ini terus menjadi efektif secara kreatif di dalam jiwa, masyarakat dan sejarah manusia, maka Islam akan mencapai kemajuan. Sebagai "kitab kreatif" al-Qur'an adalah gambaran dinamisme kreativitas Tuhan yang menakjubkan, dan perintah-perintah-Nya agar selalu berada dalam lingkaran dinamisme. Dinamisme kreativitas Tuhan dapat dialihkan kepada manusia, karena Tuhan meniupkan jiwa-Nya kepada manusia, menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi, dan memberinya kepercayaan berupa kreativitas.

Oleh karena itu, tanpa adanya kritisisme, mustahil al-Qur'an bisa dipahami maknanya secara komprehensif. Selama ini ada kesalahan pendekatan dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman. Kesalahan ini berkisar pada ketidaksesuaian antara ajaran dengan pesan orisinal etis al-Qur'an, diakibatkan oleh pendekatan kajian yang digunakan yang umumnya tidak memperhatikan aspek keterkaitan ayat-ayat serta pengabaian aspek historis dari agama ini. Pergumulan intelektual Islam

---

Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 119.

selama ini tidak diarahkan untuk pencapaian-pencapaian gagasan yang baru, melainkan hanya dimanfaatkan untuk mempertahankan pengetahuan yang telah ada. Sehingga dalam diskursus pemikiran keislaman ada sebuah tendensi yang sangat kuat untuk bersikap mempertahankan mati-matian terhadap—meminjam istilah Thomas Kuhn—*'normal science'*, dan bukannya pada pengembangan ilmiah untuk memasuki wilayah *'revolutionary science'*. Atau bila memakai istilah Karl R. Popper, kita sering kali menemukan banyak hal dalam wilayah "konteks justifikasi" *(context of justification)* pada ilmu-ilmu keislaman dan sedikit sekali yang berkaitan dengan "konteks penemuan-penemuan baru" *(context of discovery)*.

Karenanya, tuntutan untuk melakukan rekonstruksi dan pengujian ulang secara kritis mengenai sikap pandang umat Muslim terhadap Islam di masa lalu yang selama ini ada merupakan sebuah hal yang niscaya, sebagai upaya pemecahan persoalan yang pelik dalam wilayah *normal science*, dengan tidak meninggalkan *the heuristic principle*, yakni prinsip untuk melakukan pengkajian dan penelitian secara terus-menerus untuk menemukan penemuan baru, mengingat metode dan cara pandang yang digunakan dalam studi keislaman selama ini secara *mainstream* masih berdiri pada wilayah "normativitas" *an sich*. Pengkajian dan pegujian ulang ini meniscayakan pembaruan tafsir yang bersifat menyeluruh.

Dari problem ini, akan diuraikan beberapa metode yang telah umum dipakai, tetapi tidak menutup kemungkinan dalam penjabarannya diperlukan adanya desain untuk menunjukkan kekhususan ontologi serta memberikan ilustrasi mengenai metodologi yang dipakai. Hal itu dimaksudkan untuk meliberalkan atau menghistoriskan kembali secara baru—un-

tuk tidak mengatakan Islam agama yang tidak historis, mengingat sudah banyak kajian tentang pemikiran Islam dengan menggunakan pendekatan historis, salah satunya adalah yang telah dilakukan oleh kalangan Islam Progresif, melalui wacana-wacana keislaman, khususnya yang berhubungan dengan tafsir al-Qur'an mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Dampak Penafsiran Tekstual

Kalangan Islam Progresif meyakini bahwa dalam berbagai macam penafsiran terhadap al-Qur'an, model penafsiran tekstual yang mengabaikan konteks dan aspek historisitas sebagaimana banyak ditemukan di kalangan tekstualis—yang konservatif sampai radikal—dalam tataran sosiologis tidak jarang telah berimplikasi pada stigmatisasi terhadap kelompok lain, seperti stigmatisasi *murtâd, kâfir, musyrik* dan sebagainya.

Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya melahirkan apa yang disebut Khaled Abou el-Fadl, sebagai "hermeneutika otoriter" *(authoritarian hermeneutic)*[339] atau istilah Nasr Hamid Abu Zayd sebagai pembacaan "ideologis-tendensius" *(qirâ'ah talwîniyah mughridlah)* atas teks.[340] Bagi Abou el-Fadl, yang diamini kalangan Islam Progresif, hermeneutika otoriter terjadi ketika mekanisme pencarian makna teks ditundukkan dari teks ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektivitas

[339] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 56-57 dan 96.

[340] Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59.

yang dipaksakan dengan mengabaikan maksud tekstual dan realita ekstra-tekstual teks inilah yang menjadikan teks didominasi selera penafsir. Teks dibuat tunduk kepada ideologi penafsir, dan akibatnya, bias penafsir menjadi pengganti dari teks. Penafsir tidak hanya telah berusaha mengonstruksi makna teks, tetapi lebih dari itu, ia bahkan telah mengonstruksi teks itu sendiri. Pembacaan seperti ini disadari sangat berbahaya, karena otonomi teks dinafikan, dan kandungan makna teks disesuaikan dengan maksud dan kehendak sang penafsir.

Dengan demikian, dalam kasus teks-teks (yang dianggap) "suci", otoritarianisme akan membawa dampak sangat besar. Sebab "otoritas suci" yang dikandung oleh teks—yang diandaikan kaum beriman sebagai "otoritas Ilahi"—dapat dengan mudah dianggap sama dengan otoritas sang penafsir. Pembacaan seperti ini yang pada akhirnya melahirkan "otoritarianisme moral".

Melihat kecenderungan ini, tidak terlalu mengherankan jika dikatakan bahwa yang paling berbahaya adalah ketika seorang manusia merasa bisa mengklaim dan memahami secara persis kehendak Tuhan, yaitu melalui Kitab Suci: bahwa apa yang tertera dalam Kitab Suci mencerminkan *in toto* kehendak Tuhan.[341] Pokok pikiran kaum tekstualis-fundamentalis adalah *h̲âkimiyat Allâh*—yaitu pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariatnya-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan ma-

[341] Ulil Abshar-Abdalla, "Fundamentalisme Agama: Mungkinkah Mendirikan 'Kota Tuhan' Kembali?" "Kata Pengantar" dalam Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005), h. 16-17.

nusia hanya kepada-Nya.[342] Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Akibatnya, mereka begitu eksklusif terobsesi membedakan secara diametral antara *self* dan *the*

---

[342] Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, upaya-upaya untuk mengeliminir nalar demi kepentingan teks bermula dari peristiwa mushaf yang diangkat di atas ujung tombak, dan seruan untuk menjadikan Kitab Allah sebagai "hakim" oleh pihak Muawiyah dalam perang shiffin. Semua sepakat bahwa sikap tersebut merupakan "tipuan" ideologis yang dengan mengatasnamakan teks, tipuan tersebut mampu memporakporandakan barisan kekuatan musuh dan mampu menciptakan perpecahan di antara mereka. Perpecahan ini pada akhirnya mampu mengakhiri pertikaian untuk kemenangan Bani Umayah. Tipu daya dengan cara menyerukan agar mushaf dijadikan hakim (arbitrase/*tahkîm*) membawa tipuan tersebut mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah lain, yaitu wilayah agama dan teks. Dalam pandangan Nasr, ketika pertentangan soal politik bergeser dari wilayah realitas ke wilayah teks, maka nalar ikut bergeser kepada teks. Tugas utamanya terbatas hanya mengembangkan teks untuk menjustifikasi realitas secara ideologis. Sikap ini pada akhirnya mendukung status quo, baik oleh pakar pemerintah maupun oposisi selama pertentangan bergeser menjadi perdebatan agama di seputar interpretasi teks. Di samping itu teks dijadikan alat arbitrase dalam wilayah pertentangan sosial politik, menjadikan efektifitas teks sedemikian meluas hingga mencapai batas hegemonik dalam wacana agama akhir-akhir ini sebagaimana yang tampak dalam prinsip *al-hâkimiyah* dalam wacana agama kontemporer, yaitu jika prinsip menjadikan teks sebagai *arbitrase* menyebabkan independensi nalar hancur karena nalar bergeser menjadi pengikut setia teks, berlindung dan bersembunyi dibalik teks. Maka kenyataannya justru itulah yang terjadi secara gradual dalam peradaban Arab Islam hingga muktazilah diberangus pasca era al-Makmun, dan mempunyai dampak terus menerus hingg adewasa ini. *Lihat*, Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

Liberalisme adalah suatu sikap kritis terhadap agama, yang justru diperlukan. Dengan demikian, persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama.

other—meminjam istilah Hassan Hanafi. *Self* adalah kaum tekstualis-fundamentalis (yang benar) dan *the other* (yang salah) adalah orang di luar mereka. Di sini agama semakin menunjukkan kesakralannya, karena semakin lama semakin disakralkan oleh penganutnya. Agama seperti ini tak akan mampu lagi menyinari sejumlah krisis yang dihadapi manusia, karena agama diharamkan dari kenyataan kekinian. Agama bungkam seribu bahasa. Agama hanya membela dirinya sendiri, yaitu dengan memunculkan ritualisme dan kepatuhan apologetik yang luar biasa.

Realitas tersebut di atas dapat mengakibatkan munculnya dampak yang fatal, yaitu agama kehilangan vitalitasnya. Keberagamaan menjadi sebuah keterpaksaan, dan dalam beragama itu digunakan (bukan ditafsirkan) doktrin-doktrin keagamaan secara kaku dan rigid. Agama dipaksa ditarik ke dalam wilayah publik dengan cara mengimpor seluruh yang tersedia dalam agama secara *taken for granted*. Atas nama Tuhan, agama lalu dianggap sebagai dokumen yang sakral yang ditasbihkan bisa mengatasi banyak hal, mulai dari persoalan-persoalan yang bersifat general *(al-kullîyât)* hingga persoalan-persoalan yang bersifat partikular (*al-juz'îyât)*. Islam lalu dipahami sebagai agama yang bisa menyelesaikan seluruh persoalan dari A sampai Z. Yang dijadikan sandaran adalah teks-teks suci yang dipahami secara kaku dan rigid.

Agama seakan-akan berbicara banyak hal, tetapi sebenarnya tak memberikan sinaran baru bagi problem kemanusiaan. Ini menurut para pemikir Islam Progresif menandakan bahwa keberagamaan menghadapi persoalan serius, yaitu ketika agama tidak hadir sebagaimana mestinya dalam persoalan-persoalan kemanusiaan.

Memang, secara sepintas keberislaman tersebut merupakan keberislaman yang total. Islam tidak hanya dipahami sebagai agama, melainkan juga sistem dan aturan-aturan formal-legalistik. Namun satu hal yang menjadi kekhawatiran para pemikir Islam Progresif, tatkala keberislaman seperti itu semakin mempersempit. Islam lalu menjadi agama yang hanya menebarkan tali kasih bagi umatnya sendiri, sedangkan bagi agama lain senantiasa memunculkan kecurigaan—bahkan juga pada kalangan Islam lain yang berbeda (misalnya kasus Ahmadiyah). Islam menjadi agama yang sah untuk dirinya sendiri (*shâlih li-nafsih*), akan tetap tidak sah untuk orang lain (*ghayr shâlih li-ghayrih*). Ini merupakan dampak negatif dan pemaknaan yang keliru terhadap konsep Islam sebagai relevan untuk seluruh ruang dan waktu (*al-Islâm shâlih-un li-kulli zamân-in wa makân-in*).

Kesimpulannya pemahaman tekstual-literalistik ini akan menimbulkan pelbagai problematika serius. *Pertama,* munculnya klaim kebenaran. Artinya, kebenaran tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya saja. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. Bukan hanya itu, bahkan Islam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal.

Kedua, munculnya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan konsekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan lahirnya sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. Apa yang diproduksi agamawan (ulama) sepanjang sejarah peradaban Islam merupakan sejarah yang bersifat reproduktif dan regresif, yaitu sejarah yang selalu kembali kepada masa lalu. *Ketiga,* munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dampak yang pertama dan kedua merupakan karakter dari sakralisasi terhadap doktrin dan dogma keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalitas merupakan dampak lanjutan dari konteks sosial yang secara riil memiskinkan komunitas agama tertentu. Kenyataan tersebut telah memberikan legitimasi untuk melakukan kekerasan yang seakan-akan mendapatkan justifikasi dari agama. Misalnya, doktrin jihad dalam tradisi Islam sering kali dijustifikasi oleh sebagian kelompok dan sekte untuk mengabsahkan kekerasan. Jihad disakralkan sebagai pengorbanan untuk Tuhan, kendatipun dengan menggunakan kekerasan. Kelompok tekstualis lebih mengutamakan kemapanan suatu doktrin agama dan berpijak pada sikap literer yang sangat kaku *(intransingent literal)* dan tidak mengakui kompromi.

Kelompok tekstualis dengan sikapnya yang sangat ekstrem tersebut jelas tidak memiliki prospek. Sangat diragukan kemampuannya dalam menjawab masalah-masalah makna *(meaning)* riil yang muncul dari proses globalisasi dewasa ini.

Para pemikir Islam Progresif sangat sadar bahwa keberagamaan tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat

beragama dituduh bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar terabaikan. Itu sebabnya kalangan Islam Progresif mencoba menggali kembali hermeneutika sehingga bisa keluar dari pandangan serba tekstual ini dengan cara mengembangkan metodologi pemikiran Islam yang liberal, yang sebagiannya dicarikan dari metodologi pemikiran Islam klasik—yang kemudian "diliberalkan"

Berikut adalah beberapa metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif. *Pertama*, *asbâb al-nuzûl* (analisis atas sebab-sebab turunnya ayat).

Asbâb al-Nuzûl

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik, *asbâb al-nuzûl* adalah konsep, teori atau berita tentang adanya "sebab-sebab turun"-nya wahyu tertentu dari al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat, atau satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, seperti sejarah Islam, diketahui dengan cukup pasti adanya situasi atau konteks tertentu diwahyukan suatu firman. Pengetahuan *asbâb al-nuzûl* akan membantu seseorang memahami konteks diturunkannya sebuah ayat suci. Konteks itu akan memberi suatu penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikannya sebuah firman itu dalam situasi yang ber-

beda.[343] Dengan demikian, ilmu *asbâb al-nuzûl* memberikan bekal kepada kita berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungannya yang dialogis dan dialektika dengan realitas.

Sumber pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi,[344] dan diteliti kebenarannya dengan cara yang sama seperti Hadis pada umumnya. Seperti halnya persoalan Hadis pada umumnya, penuturan atau berita tentang suatu sebab turunnya wahyu tertentu juga dapat beraneka ragam, sejalan dengan keanekaragaman sumber be-

---

[343] *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Konsep *asbâb al-nuzûl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 24-25.

[344]Kadang kala riwayat para sahabat mengenai *asbâb al-nuzûl* sedemikian validnya hingga mencapai taraf Hadis musnad. Padahal, tak seorang pun menyadari bahwa periwayatan mengenai *asbâb al-nuzûl* baru muncul pada masa tabiin. Pada masa sahabat tidak dirasa perlu berupaya meriwayatkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan ayat-ayat itu turun; ayat per ayat atau peristiwa per peristiwa. Realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan turunnya wahyu untuk meriwayatkan peristiwa-peristiwa dan sebab-sebab turunnya ayat secara terperinci. Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan pada masa berikutnya, yaitu masa para tabiin yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks sehingga mereka ingin mengetahui *asbâb al-nuzûl*-nya untuk menyingkapkan *dalâlah-dalâlah* tersebut. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 144-145.

rita.[345] Artinya, mengetahui sebab-sebab turunnya sejumlah besar teks al-Qur'an secara pasti dan meyakinkan tidak selalu menjadi masalah yang mudah. Sebab, terkadang kita dapatkan banyak riwayat yang melontarkan sebab-sebab yang berbeda bagi turunnya suatu ayat itu sendiri.

Liberal sebagai sebuah semangat selalu terdapat dalam setiap agama dan komunitas masyarakat. Sebab, di sana tercakup suatu etika atau prinsip-prinsip yang sifatnya membebaskan. *To liberate* sebenarnya pokok dari semangat tersebut. Jadi suatu pandangan yang liberal adalah pandangan yang membebaskan dari setiap belenggu.

Kekeliruan dalam memahami teks-teks al-Qur'an sesungguhnya dapat dihindari hanya ketika orang melihatnya dalam konteksnya masing-masing, baik konteks linguistiknya, konteks ketika ayat diturunkan maupun konteks sosio kultural yang melingkupinya. Ulama yang tidak mengakui *asbâb al-nuzûl* akan menghadapi persoalan ketika menafsir-

[345] *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Konsep *asbâb al-nuzûl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan", h. 25. Pada masa awal Islam pernah terjadi perselisihan dalam memahami al-Qur'an ketika menafsirkan ayat tanpa mengetahui sebab-sebab turunnya. Sahabat Umar bin Khaththab bertanya-tanya tentang bagaimana umat Islam berselisih padahal Nabi dan kiblatnya sama (satu). Abdullah bin Abbas menjawab kepadanya: "Al-Qur'an telah diturunkan kepada kita. Kita membacanya, dan kita pun mengetahui bagaimana ayat itu turun,. Suatu saat akan muncul kaum setelah kita yang membaca al-Qur'an dan tidak mengetahui bagaimana ia turun. Mereka memiliki pendapat-pendapat, mereka memperselisihkannya dan arena perbedaan pendapat itu menjadikan mereka saling membunuh." Lihat, Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 57.

kan sebuah firman Allah, karena dalam kenyataan, firman itu mempunyai konteks yang kadang-kadang tidak perlu lagi menunggu berita seperti Hadis sebab konteksnya telah termuat di dalamnya. Dengan konsep *asbâb al-nuzûl,* al-Qur'an tidak hanya dipahami dari segi keumuman lafadznya sebagaimana terdapat dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umûm-i 'l-lafzh-i lâ bi-khushûsh-i 'l-sabab-i,* melainkan sebaliknya harus dipahami dengan menggunakan kondisi objektif yang melahirkan sebuah teks, sebagaimana dikenal dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umûm-i 'l-sabab-i lâ bi-khushûsh-i 'l-lafzh-i.* Keduanya harus dijadikan sebagai kaidah yang saling melengkapi dan menyempurnakan sehingga dapat menguak mutiara-mutiara yang terpendam di dalam dasar al-Qur'an.

"Bagi pengkaji al-Qur'an, pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* adalah sesuatu yang niscaya". Ketidakmengertian orang mengenai hal ini dapat menjebaknya kepada kesalahpahaman, kesulitan-kesulitan dan kontradiksi-kontradiksi, dan perselisihan antarmanusia. "Untuk memahami teks bahasa Arab dengan mana al-Qur'an diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks *(muqtadlayât al-a<u>h</u>wâl);* kondisi bahasa *(nafs al-khithâb),* konteks *mukhâthib (author)* dan konteks *mukhâthab (audience)* ... dan untuk memahami ini diperlukan pula konteks-konteks di luarnya yang lebih luas *(al-umûr al-khârijiyah)*".[346]

Betapa pentingnya *asbâb al-nuzûl* ini, "seandainya al-Qur'an disusun berdasarkan urutan turunnya ayat sesuai dengan referensi *asbâb al-nuzûl* mungkin akan sangat membantu perumusan berbagai persoalan dalam kajian al-Qur'an secara

[346] Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, h. 87.

umum".[347] Namun demikian, *asbâb al-nuzûl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan. Dalam kenyataannya, tidak ada banyak teks mengenai satu peristiwa. Hipotesis adanya banyak teks sebagai jawaban atas satu peristiwa membawa pada pemisahan antara teks dan *dalâlah*-nya dan oleh karena itu membawa pada penghancuran terhadap konsep teks itu sendiri.

Dalam melihat *asbâb al-nuzûl*, selalu perlu disadari bahwa di dalam teks senantiasa ada tanda-tanda yang kalau dianalisis dapat menyingkapkan apa yang merupakan sesuatu yang berada di luar teks, dan oleh karena itu penyingkapan *asbâb al-nuzûl* dapat dilakukan dari dalam teks sebagaimana menyingkapkan *dalâlah* teks dapat dilakukan dengan mengetahui konteks eksternalnya. Oleh karenanya, *asbâb al-nuzûl* harus bersandar sepenuhnya pada pendekatan sejarah untuk menemukan makna teks dan pada analisis latar sosiologis—di mana *asbâb al-nuzûl* menjadi bagiannya—demi memahami sasaran al-Qur'an. Sebab untuk memahami al-Qur'an, tak ada bimbingan yang lebih penting dari pada pengetahuan tentang kapan dan dalam situasi apa ayat al-Qur'an itu diturunkan.[348] Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodis penafsiran *nâsikh-mansûkh* (penghapusan atau pembatalan, abrogasi).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang kedua: *nâsikh-mansûkh*.

---

[347] Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah* (Bandung: Mizan, 2003), h. 207.

[348] *Lihat*, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme, Membebaskan Yang Tertindas*, h. 89.

Nâsikh-Mansûkh

Berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl* di atas, muncul teori lain yang disebut teori *naskh* (penghapusan/pembatalan). Ia adalah terminologi yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan *(nâsikh)* dan ayat-ayat yang dibatalkan *(mansûkh)*. Teori ini dimunculkan oleh mayoritas ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus *(nâsikh)* adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus *(mansûkh)* merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu.

Dalam kajian tradisional tentang al-Qur'an dan syariat Islam, ini berarti verifikasi dan elaborasi berbagai modus pembatalan. Beberapa ketentuan hukum yang sudah berlaku, kemudian dicabut atau berakhir masa pemberlakuannya dan diganti dengan ketentuan hukum lain. Hal seperti ini, jika dilihat dari sudut pendekatan ilmu hukum adalah hal yang lumrah dan banyak terjadi. Bahwa suatu undang-undang atau peraturan hukum lainnya dicabut atau dinyatakan tidak berlaku lagi, kemudian diganti dengan menetapkan undang-undang atau peraturan lain. Fenomena *naskh* yang diakui oleh para ulama ini bagi para pemikir Islam Progresif merupakan bukti terbesar akan adanya dialektika hubungan antara wahyu dan realitas,[349] yakni pertautan antara normatifitas dan

---

[349] Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* h. 153.

historisitas.[350] Bukti tentang hal ini adalah "*Tiap ayat yang Kami batalkan, atau Kami jadikan manusia lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Tuhan berkuasa atas segala sesuatu?*" (Q. 2: 106).

Secara garis besar, terdapat tiga kategori utama dalam berbagai bahasan tentang *nâsikh-mansûkh*. *Pertama*, wahyu yang terhapus baik hukum maupun bacaannya di dalam mushaf *(naskh al-ḫukm wa al-tilâwah)*. *Kedua*, wahyu yang hanya terhapus hukumnya, sementara teks atau bacaannya masih terdapat di dalam mushaf *(naskh al-ḫukm dûna al-tilâwah)*. Dan *ketiga*, wahyu yang terhapus teks atau bacaannya, tetapi hukumnya masih berlaku *(naskh al-tilâwah dûna al-ḫukm)*.[351]

"*Naskh* merupakan salah satu hal yang diberikan secara khusus bagi umat ini dalam rangka memberikan kemudahan. Mereka (orang-orang yang menolak *naskh*) menolak pendapat bahwa Allah me-*naskh* sesuatu setelah diturunkan dan dipraktikkan." Mereka menegaskan bahwa penetapan yang *naskh* dari yang *mansûkh* dari ayat-ayat al-Qur'an pada dasarnya berpegangan pada pengetahuan kesejarahan yang cermat terhadap *asbâb al-nuzûl* dan kronologi turunnya ayat.[352]

Menggantikan sebuah teks dengan teks lain dengan segala konsekuensinya berupa membatalkan suatu hukum de-

---

[350] Lebih lengkapnya *lihat*, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 26.

[351] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, h. 225.

[352] Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an,* h. 158-159.

ngan hukum lain dapat dikaji dari berbagai sudut, dan yang terpenting adalah memperhatikan hukum pentahapan dalam proses perubahannya. Apabila teks dalam konsepnya yang dasariah merupakan wahyu yang berangkat dari batas-batas konsep realitas, maka tentunya teks dalam perkembangannya sangat memperhatikan realitas teks tersebut. Perubahan merupakan sikap yang konstan dan senantiasa mengiringi realitas. Selama teks merupakan teks yang diarahkan pada realitas, maka kondisi realitas harus dipertimbangkan. Pengertian penggantian dalam ayat-ayat adalah penggantian hukum-hukum, bukan mengubah teks dengan membatalkan yang lama dengan yang baru baik secara tekstual maupun hukumnya, tetapi untuk pemantapan khususnya di bidang hukum.[353]

Memahami pengertian *naskh* sebagai penghapusan total terhadap teks bertentangan dengan semangat mempermudah penahapan dalam pentasyri'an. Pemikiran ini juga telah dikembangkan oleh sejumlah reformis dan pemikir kontemporer, seperti Sir Sayid Ahmad Khan (w. 1898) dan Ismail al-Faruqi (w. 1986) yang berpendapat bahwa wahyu-wahyu yang turun sebelumnya dalam situasi tertentu dan yang diubah atau diperbaiki kemudian, tidaklah benar-benar dibatalkan. Mereka berpendapat, dari pada menganggap bahwa yang sebelumnya itu dibatalkan oleh yang setelahnya, lebih tepat jika memandangnya tetap sah untuk diterapkan dalam kondisi yang serupa dengan saat turunnya wahyu tersebut. Dengan demikian, istilah *naskh,* penghapusan atau pembatalan lebih tepat dimaknai sebagai penghentian sementara, karena kon-

---

[353] KH. Ali Yafie, "Nasikh Mansukh dalam al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 49.

teks yang tidak memungkinkan atau tidak memiliki relevansi untuk diimplementasikan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *makkîyah* dan *madanîyah* (ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang ketiga: *makkîyah* dan *madanîyah*.

Makkîyah dan Madanîyah

Makkîyah dan *madanîyah* dalam teks merupakan perbedaan antara dua fase penting yang memiliki andil dalam pembentukan teks, baik dalam taraf kandungan/isi ataupun strukturnya. Hal ini berarti bahwa teks merupakan buah dari interaksi realitas yang dinamis historis. Jika ayat-ayat *makkîyah* adalah periode peletakan dasar-dasar untuk membangun struktur masyarakat baru, ayat-ayat *madanîyah* merupakan periode pembentukannya. Pada umumnya ayat-ayat *makkîyah* lebih menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kesetaraan manusia, keadilan, kebebasan, pluralitas dan penghargaan martabat manusia.[354] Secara umum disepakati bahwa selama periode Makkah, al-Qur'an lebih banyak berisi tentang ajaran agama dan moral, tidak menyatakan norma-norma politik dan hukum secara khusus,[355] juga pada umumnya, seruan al-Qur'an ditujukan

[354] KH. Husen Muhammad dkk., *Dawrah Fikih Perempuan,* h. 80.

[355] Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariat Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 28.

kepada manusia seluruhnya dan bukan misalnya tertuju pada kaum yang sudah beriman atau pemeluk agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen.[356] Islam mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan universal juga berarti bahwa ajaran Islam bukan hanya berlaku bagi bangsa Arab tetapi juga bangsa-bangsa bukan Arab. Sehingga ajaran-ajaran Islam yang diekspresikan dalam idion-idiom religio spiritual, sangatlah universal dalam pelaksanaannya dan menimbulkan restrukturisasi masyarakat secara radikal.

Sementara ayat-ayat *madanîyah*, pada umumnya berisi ayat-ayat yang menyatakan aturan-aturan tentang kehidupan bersama dalam masyarakat yang telah terbentuk. Selain itu, ayat-ayat ini mengandung pesan dan ketentuan-ketentuan terhadap orang-orang munafik dan komunitas lain yang ada di Madinah. Tegasnya, ayat-ayat *madanîyah* berbicara mengenai aturan-aturan praktis untuk masyarakat Madinah baik yang sudah beriman maupun yang masih dalam keyakinan agamanya masing-masing.[357] Pada periode Madinah, al-Qur'an memberikan respon terhadap kebutuhan sosial-politik yang konkrit dalam suatu komunitas yang dibangun. Dengan kemerdekaan untuk mengembangkan institusi-institusi yang mereka miliki dan menerapkan norma-norma agama baru mereka, umat Islam memerlukan ajaran dan tuntunan yang lebih terinci. Namun, penamaan *makkîyah* dan *madanîyah* tidak harus menunjukkan tempat semata, tetapi harus menunjukkan juga kedua fase sejarah. *Makkîyah* adalah ayat/surat yang di-

[356] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 66.

[357] KH. Husen Muhammad et.all. (ed.), *Dawrah Fikih Perempuan,* h. 80.

turunkan sebelum hijrah, dan *madanî* adalah yang diturunkan setelahnya, baik turun di Makkah ataupun di Madinah, pada tahun pembebasan (Makkah) atau haji *wadâ‘* atau dalam suatu perjalanan.

Ciri-ciri lain yang mudah temukan di sejumlah literatur mengenai ayat-ayat *makkîyah* dan *madanîyah* antara lain bahwa disetiap surat yang di dalamnya terdapat *yâ-ayyuhâ ’l-nâs* (wahai manusia) maka surat tersebut adalah *makkî*. Dan setiap surat yang di dalamnya disebutkan *yâ-ayyuhâ ’l-lazdîna âmanû* (wahai orang yang beriman) atau perihal orang-orang munafik adalah *madanîyah*. Ciri-ciri yang dibuat oleh ulama ini tidaklah lengkap dan sempurna, kecuali hanyalah ciri-ciri yang menonjol atau yang umum saja, namun bukan norma yang final. Dalam kajian ini, ukuran waktu harus menjadi pertimbangan seiring dengan ukuran teks itu sendiri baik dari sisi isi maupun dari sisi strukturnya.

Menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara teks melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab menyebut itu sebagai *ta‘aqqul*. Tentu saja, *ta‘aqqul* menyaratkan adanya *fikrat-u ’l-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinyatidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional.

Pemisahan antara *makkîyah* dan *madanîyah* di atas bukanlah pemisahan yang pasti. Sebab, di antara teks-teks *madanîyah* terdapat teks-teks yang memuat karakteristik-karakteristik teks *makkîyah*. Demikian pula sebaliknya, di antara teks-teks *makkîyah* terdapat karakteristik teks *madanîyah*. Peralihan dari satu fase ke fase lainnya—pada taraf realitas dan taraf teks—tidaklah berlangsung melalui suatu lompatan,

tetapi perubahan tersebut terjadi secara bertahap. Karena itu, konsep *makkîyah* dan *madanîyah* tersebut bagi para pemikir Islam Progresif telah memberikan arahan kepada umat Islam untuk "memahami al-Qur'an sebagai diskursus", di samping sebagai teks. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah teori *ta'wîl* (interpretasi metaforis).

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang keempat: teori *ta'wîl*.

Teori Ta'wîl

Menurut Amin Abdullah, interpretasi metaforis atau yang sering disebut dengan *ta'wîl,* ialah pemahaman, pemaknaan dan interpretasi[358] atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (al-Qur'an dan al-Sunnah). Sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriyah kata-kata pada teks sumber suci itu, tapi pada "makna dalam" *(bâthin, inward meaning)*[359] yang mencakup penjelasan makna umum maupun khusus atau istilah teknis yang menunjuk pada penjelasan alegoris dan metaforis. Karenanya *ta'wîl* atau *tafsîr bi al-ra'y* (tafsir rasional) sering dipandang negatif karena tidak mendasarkan pada fakta-fakta historis dan kebahasaan yang terkandung dalam teks. Kata *ta'wîl* muncul dalam al-Qur'an

---

[358] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif,* h. 184.

[359] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 11.

sebanyak 17 kali. Ini menunjukkan bahwa kata *ta'wîl* lebih popular dalam bahasa pada umumnya, dan dalam teks khususnya, dari pada kata tafsir.[360]

Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa metode *ta'wîl* semakin menajamkan pemahaman tentang tafsir atas al-Qur'an. Karena mendekati al-Qur'an dengan penafsiran tunggal dirasa tidak cukup memadai untuk memahami al-Qur'an secara keseluruhan—karena al-Qur'an akan kehilangan hakikatnya sebagai kalam Tuhan yang memiliki keagungan dan keistimewaan, baik dalam kapasitasnya sebagai kitab teosentris maupun kitab antroposentris. Kalam Tuhan harus didekati dengan metodologi yang tepat untuk menyingkap makna yang sesuai dengan maksud teks dan realitas kontekstual.

Karena itu, *ta'wîl* merupakan sebuah alternatif yang bisa digunakan sebagai salah satu cara untuk memahami ayat-ayat yang dapat menimbulkan pemaknaan yang tidak sejalan dengan kekuasaan Tuhan dan spirit kemanusiaan yang dikan-

[360] Perbedaan antara tafsir dan *ta'wîl* tercermin dalam kenyataan bahwa proses tafsir membutuhkan *tafsîrah*, yaitu penjelasan yang dicermati mufasir sehingga ia dapat menyingkapkan apa yang dikehendakinya, sementara ta'wil merupakan proses yang tidak selalu membutuhkan medium ini, bahkan kadang-kadang berdasarkan pada gerak mental dalam menemukan asal mula dari sebuah gejala, atau dalam mengamati akibatnya. Dengan kata lain, *ta'wil* dapat dijalankan atas dasar semacam hubungan langsung antara "zat/subjek" dan "objek", sementara hubungan ini dalam proses tafsir bukanlah hubungan langsung tetapi hubungan melalui medium yang berupa teks bahasa, atau berupa sesuatu yang bermakna. Dalam dua situasi tersebut harus ada medium yang mempresentasikan "tanda", di mana melalui tanda ini proses pemahaman terhadap objek oleh pihak subjek dapat berlangsung. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* h. 308, 316-317.

dung al-Qur'an. Metode *ta'wîl* telah memberikan keleluasaan sehingga mempunyai kapasitas untuk mendekati al-Qur'an dengan pendekatan substantif. *Ta'wîl* sebagai metode memahami al-Qur'an tidak semata-mata karena unsur teks yang meniscayakan penafsiran dan penakwilan, melainkan ada unsur yang lebih realistis, bahwa setiap manusia mempunyai fitrah dan kemampuan yang berbeda-beda dalam memahami al-Qur'an.[361]

Oleh karena itu, wilayah *ta'wîl* mencakup semua bagian teks, bahkan tidak terbatas pada batas-batas kepadatan makna yang tersembunyi. *Ta'wîl* dapat dilakukan setelah melalui proses tafsir, yakni menyelami kedalaman teks melalui gerak mental atau ijtihad. Ijtihad merupakan sebuah proses yang dituntut oleh perkembangan realitas serta pluralitas masyarakat Islam dan perbedaan mereka. Berijtihad dalam melakukan *ta'wîl* atas teks tidak dibedakan antara bidang fikih dan hukum dengan bidang-bidang lainnya, sebab ijtihad berdasarkan pada nalar untuk menembus ke dalam teks. Teks selalu terbuka terhadap pembacaan baru. Akan tetapi pembacaan baru yang bersifat interpretatif yang berusaha menyelami dunia teks secara total dan berusaha mendalaminya secara komprehensif—intertekstualitas yang memungkinkan terjadinya percampuran antarhorison *(fusion of Horizons)*.[362] Hal ini adalah

[361] *Lihat*, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 87.

[362] Ketika suatu aktivitas memahami dan menafsirkan terjadi, sebenarnya yang sedang berlaku adalah suatu percampuran dan pertautan antar horison yang terlibat dalam penafsiran tersebut, setidaknya yang terlibat tersebut adalah horison pengarang dan segala horison yang melingkupi pengarang tersebut, horison teks dan horison-horison yang melingkupi teks tersebut, serta horison penafsir dan horison-horison

kondisi yang selalu mungkin *(condition of possibilities)* yang terdapat pada teks. *Condition of possibilities* bagi para pemikir Islam Progresif merupakan kata kunci untuk memahami naskah al-Qur'an.

Dengan demikian, dapat disimpulkan, sepatutnyalah seorang pen-*ta'wîl* berlandaskan pada penguasaan bukan saja dengan ilmu-ilmu *naqliyah* (rasionalitas) tradisional, tetapi juga dengan ilmu-ilmu modern. Ini merupakan tuntutan dasar yang harus dimiliki oleh seorang pen-*ta'wîl* jika ingin mengatasi posisi wacana keagamaan yang sarat dengan berbagai konflik kepentingan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *muhkamât* dan *muthasyâbihât*.

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang kelima: *muhkamât* dan *muthasyâbihât*.

Muhkamât dan Mutasyâbihât

Salah satu pokok perselisihan di kalangan umat Islam yang terkait erat dengan masalah *ta'wîl* yang sudah disinggung di atas adalah ayat-ayat suci al-Qur'an yang bermakna jelas atau pasti (*muhkamât*) dan yang bermakna samar atau tidak pasti (*mutasyâbihât*), yakni yang *interpretable*.[363]

yang lain yang melingkupinya. Horison-horison lain yang dimaksud ini misalnya keberadaannya dalam lingkungan tertentu, negara tertentu, atau kondisi psikologis tertentu. *Lihat*, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi,* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 35-36.

[363] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektua-*

Ayat-ayat *muhkamât* adalah kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, yang memuat prinsip-prinsip prilaku manusia, yaitu ibadah, muamalah, akhlaq dan hal-hal yang membentuk risalahnya. Jenis ayat muhkamat ini berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan yang haram. Sedangkan ayat-ayat *mutasyâbihât* adalah kumpulan seluruh hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar darinya bersifat *ghaybiyah*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika al-Qur'an diturunkan. Kitab ini merepresentasikan kenabian Muhammad dan sekaligus membedakan antara yang nyata dan yang absurd atau dugaan semata.[364]

Masalah *muhkamât* dan *mutasyâbihât* ini, setidak-tidaknya menimbulkan tiga jenis perbedaan pandangan: *pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muhkamât*, dan mana yang *mutasyâbihât*. Karena perselisihan ini maka ada ayat-ayat suci yang bagi suatu kelompok umat Islam bersifat *muhkamât*, namun bagi kelompok lain bias bersifat *mutasyâbihât*.

Kedua, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan *ta'wîl* terhadap ayat-ayat yang *mutasyâbihât* itu. Sebagian kelompok Islam membolehkannya, sebagian lagi melarangnya. *Ketiga*, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu. Karena interpretasi bukanlah pekerjaan yang gampang, maka sangat masuk akal bahwa hak untuk melakukannya harus dibatasi hanya pada lingkungan

lisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, h. 12.

[364] Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), h. 71-72.

yang memenuhi syarat, antara lain pengetahuan yang luas dan kemampuan berpikir yang mendalam. Ini membawa konsekuensi terbaginya anggota masyarakat manusia kepada kelompok-kelompok khusus (khawas, *al-khawâsh*) dan kelompok-kelompok umum (awam, *al-'awâm*). Yang pertama adalah "kaum ahli" dan yang kedua terdiri dari "orang-orang kebanyakan".[365]

Sebuah firman Ilahi yang relevan dari Q. 3:7 dapat mewakili dua cara baca tersebut. *Pertama,* untuk kaum awam: "*Dialah (Tuhan) yang menurunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci, dari antaranya adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk kitab dan yang lainnya mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka mengikuti yang mutasyâbihât itu membuat ta'wîl-nya. Dan tidaklah mengetahui ta'wîlnya itu kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalam dalam ilmu, mereka berkata, 'Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semua dari sisi Tuhan kami.' Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi.*"

Kedua, cara baca kaum khawas (para filsuf): "*Dialah Tuhan yang menurunkan kepada Engkau Muhammad Kitab Suci, dari antaranya adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk Kitab, dan lainnya mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka mengikuti yang mutasyâbihât itu, dengan tujuan membuat fitnah dan membuat ta'wîl-nya. Dan tidaklah mengetahui itu kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam dalam*

[365] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 12-13.

ilmu. Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami. Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi."[366]

Melihat kompleksitasnya masalah *muhkamât* dan *muthasyâbihât* ini, para pemikir Islam Progresif pun memperhatikan segi metodis lain yaitu masalah filsafat penafsiran atau yang dikenal dengan hermeneutika. Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang *keenam*: hermeneutika.

Hermeneutika

Seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, tuntutan akan suatu tafsir al-Qur'an secara operasional praktis bisa dijadikan pegangan dalam merespon tuntutan zaman ini merupakan satu tantangan sekaligus kebutuhan bagi umat Islam. Di sisi lain, berkait dengan pemahaman dan penafsiran terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologinya. Pembahasan metodologi sama artinya dengan pembahasan filsafat pengetahuan atau epistemologi. Suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, dan objek itu memastikan pemakaian metode. Karena itu bagi para pemikir Islam Progresif kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah satu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, termasuk al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan penafsirannya.

Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual, dalam dunia fil-

---

[366] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, h. 310.

safat berkembang satu "metode penafsiran" yang sekarang dipandang cukup representatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi. Karena dikembangkan dalam dataran filsafat—lengkap dengan refleksi dan analisa sistematisnya—tidak heran apabila kemudian metode penafsiran ini dianggap memiliki nilai akurasi dan validitas yang tinggi ketika mengolah teks. Metode ini biasa dikenal sebagai hermeneutika.[367]

Tugas hermeneutika sebagai salah satu metode dalam penafsiran adalah untuk mengungkap makna. Karenanya hermeneutika dalam pengertian yang paling sederhana adalah untuk memahami teks.[368] Hermeneutika juga bisa dipahami sebagai cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.[369] Hermeneutika diharapkan dapat menjadi sebuah metode ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan ke-

---

[367] Hermeneutika berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing oleh masyarakat *(alien speech)*, entah karena datang dari Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" ataupun yang datang dari generasi terdahulu yang hidup dalam tradisi dan bahasa yang "asing". *Lihat*, Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 137-138.

[368] Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003), h. 85.

[369] *Lihat* Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, h. 126-127.

manusiaan yang serba-pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama manapun merupakan bahaya kemanusiaan yang menakutkan manusia rasional. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekadar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetis dalam membangun masyarakat.

Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir al-Qur'an klasik, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meski demikian, praktik hermeneutika ini sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbâb al-nuzûl* dan *nâsikh-mansûkh*. *Kedua*, perbedaaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap al-Qur'an (tafsir) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. Dan *ketiga*, tafsir tradisional itu selalu dikatagorisasi, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.

Oleh karena itu, hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia Barat. Ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Islam yang selama ini mendasarkan dirinya pada penafsiran yang disebut ilmu tafsir, juga ditembus hermeneu-

tika.[370] Beberapa pakar Muslim modern melihat signifikansi hermeneutika, khususnya untuk memahami al-Qur'an, sebut saja misalnya, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd dan lain sebagainya. Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami al-Qur'an ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Karenanya, ilmu-ilmu al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur'an perlu mendapatkan perhatian serius. Sebab memahami al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang "Qur'anik" memang, tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur'an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur'an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian.

Hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[371] Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai "cara membaca", "memaknai", "memahami" dan mungkin "melampaui makna" yang secara tekstual sudah tersedia. Kehadiran al-Qur'an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an mesti didekati dengan tafsir. Itu sebabnya menerima sepenuh-

---

[370] Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 11

[371] *Lihat*, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

nya hermeneutika yang kemudian dikembangkan secara khas sebagai metode penafsiran Islam Liberal bagi kalangan Islam Progresif adalah sebuah keniscayaan.

PENUTUP

Salah satu tantangan terbesar pemikiran Islam dewasa ini adalah dalam kemampuan memberikan suatu cara penafsiran yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmu-ilmu keislaman—atau katakan saja secara teologis—atas isu-isu baru seperti liberalisme. Masalah yang dihadapi secara umum sebenarnya bukan baru. Dulu, sejak abad ke-19 mungkin payungnya adalah reformasi atau Islam modernis. Jadi istilah "Islam Liberal"—seperti sudah dikemukakan di atas—hanyalah suatu usaha untuk memahami secara lebih baik berkaitan dengan persoalan baru dan lebih detail dari tantangan modernitas dewasa ini. Persoalannya berhadapan dengan golongan Islam Fundamental dan Radikal masih sama: menjawab tantangan mereka bahwa berpikir tentang liberalisme Islam itu bukanlah jalan yang salah, apalagi pasti gagal. Biasanya kalangan Islam Fundamental dan Radikal menekankan gugatan kenapa Islam harus "diliberalkan"?, bukankah Islam itu telah selesai, sempurna, universal dan berlaku setiap waktu? Polemik semacam ini memang sudah sejak abad lalu, selalu menjadi persoalan tarik menarik antara kalangan Islam Liberal dan Islam Fundamental dan Radikal.

Namun kenyataannya, seorang pemikir Muslim akhirnya tidak bisa tidak, harus menghadapi tantangan bahwa mereka harus mendefinisikan ulang mengenai Islam berhadapan dengan dunia dewasa ini. Mereka harus bisa mengembangkan

agama Islam ini sesuai dengan tuntutan zaman. Islam Liberal adalah salah satu bentuk respon atas ide-ide baru zaman ini.

Sangat menarik, kalau kita melihat hermeneutika dari tafsir kalangan Islam Liberal ini. Pada umumnya mereka menggunakan sebuah tafsir *suspicion*, dalam arti tafsir sebagai *exercise of suspicion*—yaitu mencurigai pemikiran tradisional. Dan ini diterapkan dalam rangka bagaimana mereka membaca dan menafsirkan yang disebut *syarî'ah*.

Ada tiga cara pembacaan *syarî'ah* golongan Islam Liberal ini—seperti pernah dikemukakan oleh Charles Kurzman, dan kemudian diikuti oleh banyak pemikir Islam Liberal-Progresif di Indonesia— (1) *Liberal syarî'ah* (syariat yang liberal); (2) *Silent syarî'ah* (syariat yang diam mengenai masalah itu); (3) *Interpreted syarî'ah* (syariat yang perlu ditafsirkan ulang). Ketiga istilah ini cukup menarik, karena sejauh ini belum pernah ada yang membuat kategori pembacaan syariat yang tajam seperti ini, yang bisa menyadarkan kita bahwa di kalangan liberal sekali pun bisa ada konflik penafsiran mengenai Islam—dan semuanya dalam klaim mencari otentisitas Islam.

Berkaitan dengan liberalisme dalam Islam ini memang selalu muncul pertanyaan dari pemikir Barat, seperti seberapa liberalkah golongan Islam Liberal ini? Seperti apa Islam Liberal ini? Kemudian apakah liberalnya umat Islam itu bisa dipersamakan dengan liberalnya Barat? Misalnya Barat menerima kedudukan manusia yang sederajat dalam paham Hak Asasi Manusia (HAM), maka apakah dalam Islam bisa diakui hal semacam itu? Misalnya soal lain, berkaitan dengan hubungan antaragama, apakah Islam bisa memperkenankan melihat "yang lain" itu sama dalam kapasitas kemanusiaan, bukan lagi kelompok, seperti dalam konsep *ahl al-kitâb*. Di sini

memang ada tantangan baru khususnya mengenai HAM. Sehingga Abdullahi an-Na'im—seorang pemikir Muslim kontemporer—pernah mengatakan bahwa sekarang ini syariat Islam menghadapi dilema besar antara menjadi otoritarian (karena menerapkan paham-paham yang sudah tidak cocok dengan visi zaman sekarang), atau orang Islam harus memilih "sekularisme" (mengambil begitu saja liberalisme Barat). Padahal, katanya, umat Islam sebenarnya membutuhkan jalan tengah yang sulit sekali dipikirkan tanpa melakukan perubahan mendasar dalam teologi, yaitu suatu "syariat yang demokratik". Tapi bisakah kita membangun syariat yang demokratik? Inilah tantangan Islam Liberal yang sudah dianalisis di atas.

Liberalisme dalam wajah tertentu menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara juga jangan terlalu jauh mengurus kegiatan keagamaan. Negara cukup mengatur sesuatu yang seharusnya diatur oleh negara.

Sementara, di samping tantangan zaman yang tidak terelakkan, di sisi yang lain, umat Islam juga perlu mempertahankan otentisitas. Sebenarnya kalau kita mau liberal apakah al-Qur'an itu memerintahkan atau tidak? Jadi soal otentisitas itu menjadi hal yang sangat penting.

Kalangan Islam Liberal pada umumnya merasa perlu—dalam suatu proses membangun pemikiran Islam Progresif itu—menggali apa yang disebut "otentisitas." Yaitu usaha untuk kembali kepada sumber-sumber utama rujukan Islam seperti al-Qur'an dan Sunnah; juga dalam melakukan revitalisasi terhadap filsafat Islam. Itulah alasan kenapa mereka peduli dengan syariat—berbeda dari pengertian Islam Radikal me-

ngenai syariat. Juga tidak seperti yang dibayangkan golongan fundamentalis, bahwa kalau sudah liberal itu berarti tidak lagi peduli dengan syariat.

Dari apa yang sudah dikemukakan di atas, paling tidal ada tiga model pembacaan atau hermeneutika Islam Liberal berkaitan dengan syariat. Model pertama ialah *liberal syarî'ah*. Mereka yang tergolong dalam kategori ini mengatakan bahwa sebenarnya syari'ah itu sendiri sejak awal sifatnya sudah liberal, jika dipahami dengan benar. Argumen kalangan *liberal syarî'ah* biasanya adalah Islam sudah dari awal mempunyai solusi umum atas problem-problem yang kita hadapi sekarang sebagai masalah Islam kontemporer. Misalnya mengenai penghargaan atas pluralitas agama-agama, Islam mempunyai pengalaman unik yang bahkan pertama pada zamannya, yang terumus dalam "Piagam Madinah." Dalam membincangkan masalah sosial-politik mereka sering menonjolkan ayat-ayat al-Qur'an yang liberal. Contoh lain *khutbat al-wadâ'* (khutbah terakhir Nabi) yang dielaborasinya sebagai rintisan paham Hak Asasi Manusia—jauh sebelum Deklarasi Universal mengenai Hak Asasi Manusia ditetapkan. Golongan *liberal syarî'ah* ini sangat menekankan pentingnya otentisitas, karena itulah mereka selalu mencari dukungan ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadis untuk mendukung gagasannya mengenai Islam Liberal mereka. Mereka sangat yakin bahwa menjadi liberal itu adalah bagian perintah Tuhan—sehingga menjadi bagian perintah agama. Misalnya, Nurcholish Madjid sering bicara, "Umat Islam itu kadang-kadang jauh lebih konservatif dari pada al-Qur'annya sendiri!"

Kadang-kadang argumen golongan *liberal syarî'ah* itu bersifat apologetik, dengan mengatakan bahwa liberalisme Islam

itu jauh lebih dahulu dari liberalisme Barat. Misalnya, paham demokrasi yang diolah dalam pemikiran *liberal syarî'ah*, mereka berapologi dengan mengatakan bahwa di dalam Islam itu—sebelum ada demokrasi Barat—nilai-nilai demokrasi itu sudah ada dalam Islam. Tema utama golongan *liberal syarî'ah* ini—yang mereka sangat antusias menunjukkan keliberalan Islam ini, terutama memang masalah demokrasi, atau lebih jauh isu-isu disekitar masalah sosial-politik, seperti *civil society*, dan hak asasi manusia. Dalam soal pluralisme antaragama, mereka juga sering secara genius mampu menunjukkan keliberalan ajaran Islam. Mereka menyetujui pendapat, bahwa semakin dekat ke zaman Nabi, Islam itu semakin toleran. Semakin dekat ke pusatnya (di Timur-Tengah), Islam semakin toleran. Juga—*nah*, ini yang paling penting—semakin dekat kepada makna hakiki al-Qur'an, Islam semakin toleran, dan memberikan tempat terhadap keanekaragaman.

Biasanya kalangan *liberal syarî'ah* ini rentan terhadap serangan Kalangan Islam Radikal, yang menuduh mereka telah mengompromikan Islam dengan ajaran sekularisme Barat. Apa saja yang ada di Barat diadaptasinya, kemudian "diislamkan" dengan mencari ayat-ayat yang mendukung mengenai isu ini. Tapi, biar begitu, isu di kalangan *liberal syarî'ah* ini tidak sekontroversi kalangan yang lainnya (*silent syarî'ah* dan *interpreted syarî'ah*).

Golongan *silent syarî'ah*, mencoba membangun otentisitas Islam itu dari anggapan mereka bahwa syariat Islam itu tidak banyak bicara mengenai isu-isu kontemporer—misalnya keenam isu Islam Liberal di atas. Tokoh yang merintis isu mengenai ini di Indonesia contohnya adalah Harun Nasution, Ia menegaskan bahwa tidak semua masalah di bahas dalam

al-Qur'an. Ayat al-Qur'an berjumlah (hanya) 6000-an, tetapi yang mengatur kehidupan sosial hanya sekitar 500-an. Jadi sangat sedikit. Dan wajar kalau banyak masalah sosial-politik dewasa ini tidak ter-*cover* dalam al-Qur'an. Karena syariat memang tidak bicara apa-apa mengenai banyak masalah modern, maka menurut mereka, bolehlah kita kini memikirkannya secara kreatif. Kreativitas ini bahkan didorong oleh agama. Apalagi ini adalah soal-soal—kalau pakai bahasa fikih—muamalah, yaitu soal-yang soal berkaitan dengan kehidupan sosial, yang memang diperlukan kreativitas baru untuk itu. Kreativitas tidak boleh untuk keperluan ibadah. Mereka menganggap harusnya umat Islam itu peka dan tanggap terhadap perubahan-perubahan yang terjadi akibat perkembangan zaman. Contoh yang paling ekspresif adalah 'Ali Abd al-Raziq, ketika ia berbicara mengenai tidak adanya suatu paham tertentu mengenai negara yang diwajibkan dalam Islam. Ia meneguhkan paham melawan teokrasi. Menurutnya syariat tidak pernah bicara mengenai negara. Oleh karena itu kita diperbolehkan memikirkan mengenai (misalnya) demokrasi liberal untuk negara-negara Islam. Pemikiran mengenai bentuk negara Islam, memang muncul pasca kolonialisme dan pasca kehancuran kerajaan Ottoman Turki, yang setelah itu tidak ada lagi kekhalifahan, dan mengharuskan bangsa Muslim memikirkan bentuk kenegaraannya: Kerajaankah? Republik? Republik Islam? Liberal? Sosialis? Dan seterusnya. Menurut golongan *silent syarî'ah* ini, agama tidak pernah secara spesifik mengatur soal kenegaraan ini. Oleh karena itu umat Islam boleh memikirkan gagasan kenegaraan modern—yang muncul dari filsafat politik.

Kalau syariat tidak bicara mengenai banyak masalah—yang sekarang kita sebut sebagai masalah modern—itu bukan berarti "Tuhan lupa." Tuduhan kalangan fundamentalis dan radikal terhadap golongan *silent syarî'ah*, karena mereka menganggap bahwa golongan *silent syarî'ah* menganggap Tuhan melupakan akan masalah ini. Misalnya, kenapa masalah negara tidak diatur di dalam al-Qur'an, atau di dalam teks-teks sakral? Kalangan Islam Radikal mengatakan "Kalau Islam mengatur bagaimana umat Islam harus masuk ke kamar mandi—misalnya masuk dengan kaki kiri, keluar dengan kaki kanan, berikut doanya, dst—*masak* Islam tidak mengatur mengenai negara, sebuah masalah yang begitu fundamental untuk kehidupan kemasyarakatan?"

Kalangan *silent syarî'ah* kadang bersandar pada al-Qur'an, tapi mereka tidak punya beban yang besar berkaitan dengan pembuktiannya teks-teks yang suci (seperti al-Qur'an dan Hadis) karena mereka mengatakan syariat sebenarnya memang tidak mengatur seluruh persoalan manusia. Kalangan Islam Radikal biasa menyerang mereka dengan pernyataan kalau begitu al-Qur'an tidak lengkap, padahal al-Qur'an itu sebenarnya menurut mereka lengkap, dan meliputi segalanya hal, yang mengatur norma-norma kehidupan. Kalangan *silent syarî'ah* menganggap al-Qur'an itu lebih banyak berbicara pada soal-soal moral dan spiritual ketimbang soal detail kehidupan sosial dan politik.

Menurut golongan *silent syarî'ah*, bahkan sebenarnya dalam kitab suci terdapat juga tema-tema yang tidak liberal, seperti pemilikan budak, penebusan tawanan perang, pemotongan bagian badan tertentu dari pelaku kriminal. Menghadapi masalah semacam itu, golongan *silent syarî'ah* membuka

ruang penafsiran, yang memunculkan—atau akan dikerjakan oleh—golongan lain, yaitu *interpreted syarî'ah*. Terhadap masalah seperti itu, pemikir Muslim Sudan yang bernama Muhammad Mahmud Thaha, misalnya mencoba melakukan suatu pemahaman mengenai al-Qur'an yang harus dilihat sebagai sesuatu yang selalu punya konteksnya. Terutama ayat-ayat di masa Madinah yang selalu punya konteks. Mahmud Thaha memberi istilah ayat-ayat yang turun di Madinah itu sebagai *The First Massage* (pesan pertama). Tapi sebenarnya tujuannya bukan pada *The First Massage* tapi pada *Second Masagge* (pesan kedua) yang justru diturunkan di Makkah—bukan di Madinah—yang lebih egalitarian, humanis, visioner. Seluruh masalah sosial keagamaan, harus ditafsirkan seperti itu.

Maka melihat cara membaca Islam Liberal itu, hermeneutika yang paling kontroversial adalah cara golongan *intrepeted syarî'ah*, dimana syariat, menurut mereka perlu ditafsirkan kembali. Dan dari sudut pandangan Barat sendiri golongan ini juga yang paling dekat dengan sensibilitas liberalisme di Barat. Tapi golongan ini memang kontroversial sekali, walaupun akhirnya, pada merekalah pencarian otentisitas Islam itu akan terlihat kesungguhan pergumulannya. Pada umumnya mereka—yang dalam buku ini disebut kalangan Islam Progresif—mengedepankan suatu epistemologi yang menegaskan perlunya keragaman di dalam cara menafsirkan teks-teks keagamaan. Jadi, "tidak ada satu Islam," sebab dalam kenyataannya ada "banyak Islam." Agama Islam sendiri yang merupakan wahyu jelas merupakan hal "Yang Satu." Kebenaran itu Satu tetapi Kebenaran Yang Satu itu selalu dibaca dan dipahami dengan cara yang berbeda-beda. Karena itu ada keragaman untuk mengetahui. Diperbolehkannya ketidaksetu-

juan terhadap suatu penafsiran itu sangat diperlukan, jika kita ingin membangkitkan semangat di dalam pemikiran Islam. Karena itu mereka membela pemahaman tentang kebenaran yang memerlukan dialog. Dengan kata "dialog" berarti mempelajari terus-menerus agama, bukan sebagai "kata benda," melainkan sebagai "kata kerja." Karena itu pada umumnya mereka mendukung sikap demokratis dalam beragama, karena demokrasi itu merupakan suatu penerimaan terhadap perbedaan pendapat di dalam menafsirkan agama. Apalagi mereka juga menganggap bahwa agama itu selalu diantarai tafsir. Syariat itu tidak turun langsung dari Allah, tetapi syariat selalu merupakan penafsiran manusia. Perkembangan ilmu syariat itu ada proses formatif juga.

Itu sebabnya mereka—golongan *intrepeted syarî'ah* ini—mencoba melakukan penafsiran. Pada umumnya pemikir-pemikir Islam Progresif yang di suatu negara Muslim, adalah golongan ini. Isu mereka terutama (yang kontroversial) adalah masalah penafsiran pluralisme. Dan pada umumnya ketakutan dari kalangan *interpreted syarî'ah*—atas tuduhan golongan Islam Fundamental dan Radikal—adalah dituduh murtad. Golongan Islam Radikal biasanya kalau sudah jengkel dengan pemikir liberal dari golongan *interpreted syarî'ah* ini, biasanya melakukan tuduhan murtad. Seperti Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir (sekarang menjadi guru besar di Leiden) pernah dituduh murtad, karena pandangannya mengenai hermeneutika al-Qur'an yang sangat liberal. Ia pergi dari Mesir, dan kemudian pindah dan mengajar di University of Leiden.

Tema-tema yang dibahas dalam pemikiran Islam Liberal, dalam pencarian otentisitas Islam itu, adalah: *pertama*, penafsiran yang melawan teokrasi (*againts theocracy*), tema yang

sampai sekarang masih saja tetap kontroversial. Isu negara Islam itu sebenarnya sangat modern—artinya, pada zaman Nabi tidak pernah ada perdebatan apakah perlu negara Islam atau tidak. Tetapi begitu ada konsep tentang negara, dan ada pengertian baru tentang pemerintahan modern, maka pada saat itu orang mulai berpikir negara harus bersifat Islami. Maka isu negara—seperti negara Islam—sebenarnya berkaitan dengan perkembangan baru Dunia Islam pasca-kolonial, bukan isu berdasarkan syariat yang abadi dan tidak bisa berubah. Tema melawan teokrasi—yang berkaitan dengan sekularisme— ini biasanya dibicarakan dengan cara *silent syarî'ah*.

Tema *kedua*, mendukung gagasan demokrasi, yang biasanya dibicarakan dengan cara *liberal syarî'ah*. Golongan *liberal syarî'ah* ini mendukung gagasan demokrasi dengan menganggap bahwa Islam sudah memiliki nilai-nilai demokrasi yang inheren dalam doktrin agama, walaupun dalam bentuknya yang masih sederhana—yang biasanya dielaborasi lewat konsep tradisional mengenai *syûrâ*.

Tema *ketiga*, tentang hak-hak perempuan, yaitu seputar penafsiran golongan Islam Liberal tentang isu gender—atau feminisme. Sebuah isu yang—berhadapan dengan kalangan Islam Fundamental dan Radikal—penuh kontroversi. Tidak seperti demokrasi yang memang sudah bisa ditafsirkan secara liberal, berkenaan dengan Isu kesetaraan gender dan pembelaan atas hak-hak perempuan, golongan Islam Liberal harus berjuang melawan interpretasi atas pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an yang selama ini dalam tradisi telah ditafsirkan secara misogis (prasangka kebencian terhadap perempuan), dalam budaya patriarkhi. Seolah-olah memang al-Qur'an

telah meneguhkan ketidaksetaraan secara gender antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, berkaitan dengan poligami bagi kaum pria, hak kaum pria untuk menceraikan istri, hak-hak waris pria yang lebih besar, otoritas yang lebih besar dalam kesaksian hukum pada pria, tradisi-tradisi yang berkaitan dengan jilbab atau hijab, pemisahan gender, ketidaksesuaian kaum perempuan untuk menjadi pemimpin dan seterusnya. Isu ketidaksetaraan tersebut selama ini dalam tradisi telah memperoleh legitimasi pembenaran al-Qur'an. Golongan Islam Liberal yang memperjuangkan tema ini harus susah payah membuat penafsiran baru, dan mereka—karena berhadapan dengan teks sakral yang telah dianggap membenarkan ketidaksetaraan gender—akibatnya tidak bisa mengambil posisi yang *liberal syarî'ah*. Posisinya adalah harus mengkaji ulang secara menyeluruh, maka muncullah model hermeneutik *interpreted syarî'ah*. Mereka kemudian melakukan sesuatu yang boleh jadi bertentangan dengan makna teks al-Qur'an yang literal. Atau malah harus melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an itu.

Tema *keempat*, mengenai hak-hak non-Muslim. Saya kira ini juga merupakan soal yang mendapat perhatian besar dan penuh kontroversi, berhadapan dengan pandangan lama yang secara teologis bersifat eksklusif. Salah satu contoh kontroversi adalah pidato Nurcholish Madjid di Taman Ismail Marzuki, 1992, yang menawarkan pemahaman Islam yang *h̲anîfiyah samh̲ah*—gagasan bahwa keberagamaan itu harus dilihat bukan dari keberagamaan formalnya, tapi lebih-lebih dari substansialnya, yaitu sikap hati kepada Yang Ilahi, yaitu segi-segi religiusitas. Sekarang ini sebenarnya sudah banyak orang yang mencoba untuk menggali isu-isu antaragama ini, dengan men-

coba membangun sebuah teologi Islam yang pluralis. Bahkan beberapa pemikir juga sudah mulai memikirkan kemungkinan membangun teologi Islam mengenai agama-agama (*theology of religions*). Pertanyaan paling penting dalam isu ini: Apakah ada keselamatan dalam agama lain? Apakah memang di dalam agama kita itu ada tempat untuk agama lain? Paham pluralisme menjadi inti dari isu ini. Dan sekarang banyak pemikir Muslim yang makin menyadari bahwa beragama yang benar itu harus mempertimbangkan agama lain. Bahkan, menjadi religius dewasa ini harus bersifat interreligius. Karena itu seluruh konsep-konsep keagamaan dalam Islam yang selama ini banyak memuat ketidakadilan, ketidaksetaraan, maupun penghakiman terhadap "yang lain" pada sesama orang yang beriman kepada Allah, perlu di tinjau ulang.

Sering ada anekdot seperti ini: sebenarnya Islam menghargai kebebasan beragama, bahkan orang kafir pun sejauh tidak mengganggu umat Islam dijamin kebebasannya dalam menyembah Tuhannya. Jadi ada pemihakan pada pluralisme, bahkan untuk orang kafir sekalipun. Tapi, begitu orang masuk Islam itu sebenarnya dia "sudah terjebak" dan tidak punya kebebasan lagi keluar dari Islam. Kalau seseorang keluar dari Islam, ia akan terkena stigma "murtad," dan itu berarti terkena hukum *riddah*, artinya boleh dibunuh. Fikih semacam ini, sekarang dipersoalkan *habis-habisan*. Dan standar yang dipakai oleh kalangan Islam Progresif ini adalah patokan Hak-hak Asasi Manusia, termasuk mengenai kebebasan beragama. Juga soal-soal seperti konsep lama mengenai *dâr al-Islâm* dan *dâr al-h̲arb*, daerah Islam dan daerah perang. Dalam fikih dinyatakan bahwa di daerah luar Islam—daerah perang itu—orang boleh melakukan apa saja. Sampai eks-

tremnya, seringkali kalangan Islam Radikal menerapkan *dâr al-ḫarb* kepada tempat-tempat yang bukan Islam. Kalau sudah ektsrem seperti ini, akan menjadi pembenaran suatu paham, yang sebenarnya tidak dapat dibenarkan dalam agama. Tapi kita akan menemukan argumen semacam itu pada kelompok-kelompok tertentu Islam, yang menerapkan argumen fikih lama yang tidak mempertimbangkan "yang lain." Untuk itu, banyak pemikir Islam sekarang mulai berpikir apakah kategori-kategori teologi lama yang kita punyai mengenai hubungan antaragama itu masih relevan?

Tema *kelima*, mengenai kebebasan berpikir, ini yang sangat penting karena berkaitan dengan reaktualisasi konsep lama mengenai ijtihad. Dan sekarang ijtihad itu perlu ditekankan kembali sebagai motor yang sangat penting supaya agama menjadi dinamis, dan responsif terhadap tantangan-tantangan kemajuan, yang penerimaan paham kemajuan itu menjadi isu keenam. Isu kebebasan berpikir ini pada umumnya diolah secara *liberal syarî'ah*.

Para pemikir Islam Progresif sepakat bahwa kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang. Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Dalam khazanah intelektual Islam sudah mengenal konsep kebebasan. Dalam tradisi filsafat Islam sendiri ada kebebasan berpikir yang berusaha memberikan alternatif bagi pemaham-

an ortodoks. Misalnya, disiplin tasawuf mengenal doktrin kebebasan. Disiplin ini mengedepankan kebebasan dalam memahami teks kitab suci. Karena itu akar-akar liberalisme dalam Islam bisa ditelusuri pada dua disiplin, yaitu filsafat dan tasawuf. Filsafat memberi landasan intelektual dan rasional, sementara tasawuf memberikan landasan spiritual.

Makna generik dari kata liberal sendiri adalah kebebasan. Dan Islam adalah kebebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi lama di dalam Islam. Berdasarkan itu maka manusia perlu diberi ruang untuk mengekspresikan kebebasannya. Dalam konteks itu maka liberalisme menjadi gagasan yang positif. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru, atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama. Kita perlu menafsirkan ulang agar selalu ada kesinambungan antara Islam masa lalu dengan Islam masa sekarang.

Dalam arti luas, untuk memecahkan kompleksitas persoalan yang sarat dengan diskursus, diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang akan dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu dan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etis untuk melakukan perubahan. *Nah*, untuk menghadapi absolutisme, liberalisme adalah strategi paling jitu

untuk menghadapi suatu problem, yaitu absolutisme dan totalitarianisme agama. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan keseimbangan agama, karena berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan. Liberalisme merupakan satu pandangan yang ingin memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya dalam kehidupan ini. Salah satu tujuan Islam ialah memberikan ketenangan jiwa bagi mereka yang menganut ajarannya dengan jaminan kebebasan masing-masing dan melakukan ibadahnya dengan aman dan tenang.

Menurut para pemikir progresif, sebagaimana banyak dipaparkan di atas, semua agama mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan yang sama menyatakan pendapat, dan kebebasan yang sama pula menjalankan misi agama. Setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warganegara mempunyai hak yang sama.❐

Bab V

ARGUMEN ISLAM UNTUK PLURALISME

> Pemahaman MUI bahwa pluralisme tak lain dari sinkretisme adalah keliru. Karena semua agama, baik Islam, Kristen, Hindu, maupun Buddha, tidak berpaham bahwa pluralisme itu berarti sinkretisasi agama-agama. Kalau yang dimaksud haram oleh MUI adalah pluralisme dalam pengertian itu, maka saya menganggap fatwa tersebut sebagai suatu kemubaziran.
>
> Hamka Haq[1]

Dalam fatwa MUI Juli 2005 ditegaskan bahwa pengharaman pluralisme disebabkan karena pluralisme adalah paham yang "menyamakan semua agama".[2] Mengapa MUI menyatakan pluralisme agama adalah paham yang haram diikuti umat Islam, KH. Ma'ruf Amin menjelaskan bahwa sebenarnya pluralisme agama dapat dimaknai bermacam-macam. Kalau pluralisme dimaknai sebagai perbedaan agama, bagi MUI tidak

---

[1] Wawancara dengan Hamka Haq, 11 Pebruari 2008. Prof. Dr. Hamka Haq adalah Guru Besar UIN Sultan Alauddin, Makassar. Ia juga adalah Ketua DPP PDIP dan Ketua Umum Baitul Muslimin Indonesia (BAMUSI).

[2] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, tertanggal 29 Juli 2005.

ada masalah. Itu sesuatu yang niscaya. Pluralisme yang dinyatakan menyimpang yakni apabila pluralisme dimaknai:

Pertama, menyatakan semua agama benar. Pengertian semacam ini, bagi MUI, tidak benar menurut semua ajaran agama. Menurut ajaran Islam sendiri, seperti dikatakan Ma'ruf Amin, yang benar adalah agama Islam. Kalau Islam benar, maka yang lain salah. Karena itu, agama yang benar adalah Islam. Pemahaman yang mengatakan semua agama benar adalah menyimpang karena tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Kedua, teologi pluralisme, yaitu teologi yang mencampuradukkan berbagai ajaran agama menjadi satu, dan menjadi sebuah agama baru. Teologi semacam ini sama dengan sinkretisme. Itu sama sekali tidak dibenarkan MUI.[3]

Buku ini akan mengembangkan tanggapan kalangan intelektual Islam Progresif mengenai fatwa MUI tentang pluralisme yang telah diharamkan MUI. Dimulai dengan pengertian pluralisme secara filosofis dan teologis; kemudian akan dilihat bagaimana respons intelektual Islam Progresif atas konsep pluralisme tersebut; selanjutnya gagasan pluralisme dalam pemikiran Islam; dan diakhiri dengan sebuah analisis atas teologi Islam tentang agama-agama yang telah dikembangkan oleh para intelektual Islam Progresif. Teologi agama-agama ini merupakan muara pemikiran dari konstruksi paham Islam dan pluralisme yang menjadi fokus buku ini.

Fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme sangat jelas berimplikasi pada munculnya eksklusivisme dalam teologi

---

[3] Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008. KH. Ma'ruf Amin pada waktu fatwa MUI ini dikeluarkan adalah Ketua Majelis Fatwa MUI. Kini ia adalah Ketua MUI.

agama-agama. Itu sebabnya perlu dilihat sejauh mana para intelektual Islam Progresif telah mengembangkan secara liberal teologi agama-agama. Pemikiran teologi agama-agama yang akan dianalisis adalah masalah keselamatan dalam Islam; konsep *ahl al-kitâb*; masalah kebebasan beragama; hak-hak minoritas non-Muslim; jihad dan perdamaian; dan masalah titik temu agama-agama.

PENGERTIAN PLURALISME

Pluralisme atau kemajemukan merupakan tantangan bagi semua agama—khususnya agama-agama monoteis Yahudi, Kristiani dan Islam, karena pendekatan eksklusifnya yang dilakukan oleh agama-agama ini selama ratusan tahun terakhir.[4] Misalnya dalam agama Kristiani, yang terlebih dahulu menyadari persoalan teologis masalah pluralisme, pernah berpendapat bahwa kehadiran para misionaris dalam jumlah yang memadai di seluruh dunia akan menghasilkan pertobatan semua orang dan mengikuti jalan Yesus Kristus. Tetapi ternyata ini tidak terjadi. Dewasa ini banyak teolog Kristiani menyadari bahwa agama-agama seperti Yahudi, Islam, Hindu, dan Buddha, misalnya, sama sekali tidak hilang dari muka bumi. Sebaliknya, tetap bertahan hidup dan berkembang dengan baik. Sehingga pluralisme merupakan tantangan serius bagi agama Kristiani awalnya, dan selanjutnya bagi semua

[4] John Hick, "A Philosophy of Religious Pluralism" dalam Paul Badham (ed.), *A John Hick Reader* (London: Macmillan, 1990), h. 161-177.

agama. Dewasa ini tidak ada agama yang tidak menghadapi masalah pluralisme agama.[5]

Kita akan meninjau selintas perkembangan pemikiran teologi pluralisme di lingkungan Kristiani, yang telah mengawali pergulatan agama-agama dan pluralisme, dan selanjutnya lebih panjang akan dilihat dan dianalisis bagaimana pemikiran Islam telah bergulat juga dengan masalah pluralisme ini.

Kita mulai dengan definisi pluralisme agama menurut kamus atau ensiklopedi.

> Religious pluralism (rel. comparative religion) is a loosely defined expression concerning acceptance of different religions, and is used in a number of related ways:
>
> - As the name of the worldview according to which one's religion is not the sole and exclusive source of truth, and thus that at least some truths and true values exist in other religions.
> - As acceptance of the concept that two or more religions with mutually exclusive truth claims are equally valid. This posture often emphasizes religion's common aspects.

---

[5] *Lihat*, Roger Haight, "On Pluralism in Christology" *Budhi*, 1, 1997, h. 31-46. Yang sangat menarik dalam perkembangan mutakhir adalah bahwa isu pluralisme ini telah masuk dalam pembahasan filsafat agama dewasa ini, khususnya buku-buku 10 tahun belakangan. Misalnya, Gary E. Kessner, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999). Dalam buku ini ada bagian (Bab 11, h. 529-581) yang diberi judul "*Are All Religions True?*" yang membahas debat pluralisme mutakhir di antara tokoh-tokoh terkemuka pluralisme seperti Raimundo Panikkar, John Hick, Arvin Sharma, Frithjof Schuon, Gavin D'Costa, dan Purusottama Bilimoria.

- Sometimes as a synonym for ecumenism, i.e., the promotion of some level of unity, co-operation, and improved understanding between different religions or different denominations within a single religion.
- And as a synonym for religious tolerance, which is a condition of harmonious co-existence between adherents of different religions or religious denominations.[6]

Masalah pluralisme agama sekarang telah menjadi bagian integral dari pembaruan pemikiran Kristiani. Kenyataan dan kompleksitas dunia dewasa ini telah menyebabkan para pemikir Kristiani menilai kembali dengan serius pemahaman mereka mengenai kehendak Allah, ajaran Alkitab mengenai Yesus, dan doktrin-doktrin teologis mengenai Kristologi dan pewartaan Injil. Banyak teolog Kristiani dewasa ini berpendapat bahwa teologi tidak dapat terus dirumuskan terpisah dari agama-agama lain, dan bahwa sesungguhnya perkembangan teologi Kristen di masa yang akan datang akan merupakan hasil langsung dari dialog yang serius dengan agama-agama lain.[7]

Dalam upaya memulihkan kontak-kontak yang putus dengan dunia sekitar, gereja telah menerima dialog dengan ko-

[6] "Religious Pluralism", *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Definisi yang kurang lebih sama juga dimuat dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, dalam entri "*Religious Pluralism*".

[7] Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism" dalam David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72. Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h. 31. Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism" dalam David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72.

munitas dan agama-agama dunia sebagai sikap dasar. Sebagian perubahan ini disebabkan oleh berkembangnya sifat pluralistik dunia, yang disebabkan oleh globalisasi, terutama perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Dalam arti tertentu, gereja ingin membagi kebenaran kepada orang lain. Situasi baru ini memaksa gereja-gereja Kristiani beralih dari sikap "Biarkan kami mengajar Anda" yang serbatahu ke sikap mendengarkan kebijaksanaan dan persoalan-persoalan yang berasal dari agama-agama lain. Sikap dialogis yang baru ini menyebabkan perubahan penting dalam doktrin Kristiani yang tradisional mengenai gereja. Penafsiran sempit atas doktrin "Di luar gereja tidak ada keselamatan" (*extra exclesiam nulla sallus*) telah ditinggalkan. Sifat ruhani agama-agama lain diakui sebagai kehadiran kehendak Allah yang menyelamatkan dalam ajaran dan praktik dari agama-agama yang bersangkutan.[8]

[8] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 34.

"It is now customary to distinguish within Christian thinking three main approaches to other religions. Alan Race in *Christians and Religious Pluralism* (1983) adopts the headings Exclusivism, Inclusivism and Pluralism. **Exclusivism** asserts that only Christianity possesses the truth and that there can be no truth or salvation outside. It depends on the belief that the Christian revelation is true and final and that no other revelation is possible. **Inclusivism**, on the other hand, suggests that other great world religions like Islam, Hinduism or Buddhism can offer important spiritual insights and visions of holiness but that these are not alternatives to the Christian vision. They are included in Christianity and must be regarded as partial and incomplete articulation of the truth which is completely found within Christianity. On the inclusive view, as with exclusivism, only Christianity is truly salvic. There is a third approach which is the pluralist view [**pluralism**]. In opposition

Menurut para pemikir filsafat agama dewasa ini, pemahaman pluralisme hanya mungkin terjadi manakala pemeluk dari setiap agama menyingkirkan pandangan eksklusifnya dan berusaha menerima asumsi-asumsi dari pihak lain dan "melihat" alam semesta melalui konsep-konsep pihak lain. Jika upaya ini berkembang akan timbul suatu pengakuan timbal-balik di mana berbagai agama dunia menerima satu sama lain sebagai sesama sahabat pendaki gunung yang berselimutkan awan, yang di atas puncaknya Tuhan Yang Maha Meliputi, bersemayam tak terlihat.

Pluralitas itu merupakan kenyataan. Untuk mengatur pluralitas diperlukan pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat, bukan konflik.

Dari perkembangan teologi Kristiani ini, sekarang disadari bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang kaya akan tradisi agama-agama lain diperlukan sikap keberagamaan yang tidak sekadar inklusif, tetapi lebih dari itu, diperlukan sikap pluralis. Dalam dunia Kristiani, teologi pluralisme ini dikembangkan banyak filsuf, teolog dan ilmuwan, seperti John Hick, Karl Rahner, Raimundo Panikkar, Wilffred Cantwel

to the absolutist claims of exclusivism or inclusivism, a pluralist version claims that the truth-content of faith can have a variety of legitimate articulations. So, for example, Gavin D'Costa argues that 'other religions are equally salvific paths to God and Christianity's claim that it is the only path … or the fulfilment of other paths… should be rejected for good theological and phenomenological grounds." *Lihat*, Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism", h. 61-62.

Smith, Rosemary Ruether, Paul F. Knitter, Gordon D. Kaufmann, dan lain-lain.

Adalah Karl Rahner yang oleh banyak kalangan disebut sebagai salah satu teolog terbesar Katolik di abad ke-20 yang pemikirannya mempengaruhi secara signifikan terhadap teologi pasca Konsili Vatikan II (1962-1965) yang telah membawa gereja Katolik merevisi pandangannya terhadap agama-agama lain. Rahner mengembangkan teologi inklusif yang sejalan dengan Konsili Vatikan II, yang merevisi pandangan gereja tentang *extra eclessiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan). Dalam masa yang panjang, pemikiran teologis Rahner berpengaruh melalui artikulasinya secara pasti dalam tafsiran-tafsirannya terhadap doktrin Kristen. Dalam pandangan Rahner, penganut agama lain mungkin menemukan karunia Yesus melalui agama mereka sendiri tanpa harus masuk menjadi penganut Kristen. Inilah yang oleh Rahner kemudian dikenal sebagai orang "Kristen anonim" (*anonymous Christian*).[9] Yesus, dalam pandangan Rahner, masih menjadi norma

---

[9] Karl Rahner berpendapat bahwa orang Kristen bukan hanya bisa, tetapi harus menganggap agama-agama lainnya sebagai "sah" dan merupakan "jalan keselamatan", karena Allah menawarkan anugerah kepada semua orang di seluruh dunia. Benar bahwa keselamatan ada dalam Yesus Kristus, namun gereja tidak boleh mengutuk agama lain sebagai palsu dan tidak mempunyai keselamatan. Walaupun tidak sesempurna yang dimiliki gereja, namun karena anugerah yang universal itu, maka keselamatan dalam Kristus pun ada di sana, walaupun tidak memakai nama Kristus. Jadi dalam agama-agama lain, Kristus yang menyelamatkan itu pun ada di sana tanpa bernama Kristus. Rahner menyebutnya sebagai Kristus tak bernama *(anonymous Christ)*. Oleh sebab itu, penganut agama-agama lain sebenarnya adalah juga orang-orang Kristen tanpa nama *(anonymous Christians)*. *Lihat*, Karl

di mana kebenaran berada, dan jalan di mana keselamatan dapat diperoleh. Akan tetapi, orang tidak harus secara eksplisit masuk menjadi penganut agama Kristiani agar mendapatkan kebenaran dan memperoleh keselamatan itu. Rahner mengatakan bahwa agama lain adalah sebenarnya bentuk implisit dari agama Kristiani. Keselamatan universal secara ontologis berdasarkan tindakan kreatif Allah dan secara historis dihadirkan dalam peristiwa Yesus. Seperti nyata dalam teologi Rahner, pendekatan-pendekatan Kristosentris, sebagaimana juga pendekatan-pendekatan teosentris, mengalihkan perhatiannya dari keunikan Kristus ke universalitas Allah.[10]

Selain Rahner, Raimundo Panikkar juga telah mengembangkan teologi pluralisme. Panikkar adalah seorang Spanyol yang beragama Katolik, dan ayahnya beragama Hindu. Ia juga seorang pastor Katolik, dan memperoleh gelar Doktor dalam bidang sains, filsafat dan teologi. Panikkar mengklaim bahwa dirinya hidup dalam empat dunia: Katolik, di mana dia telah dididik sejak masa kecil, Hindu yang menjadi kul-

---

Rahner, "Christianity and the non-Christian Religions" dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of Twentieth Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism* (Minneapolis, Fortress Press, 1995), h. 231-246.

[10] Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-agama*, h. 75. *Lihat* juga George F. McLean dan John P. Hogan (ed.), *Ecumenism and Nostra Aetate in 21st Century* (Washington DC.: John Paul II Cultural Center—The Council for Research in Values and Philosophy). Karl Rahner dalam soal teologi pluralisme ini sangat dipengaruhi oleh evolusi Thomisme. Thomisme ini telah membentuk dan memberi konteks pemikiran dan teologi Rahner. Lihat, G. McCool, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* (New York: Fordam University Press, 1989).

tur dan religi ayahnya, Buddha, dan dunia sekular modern di mana dia dibesarkan dan bergaul secara intensif dengan kultur dan tradisi Eropa. Hal ini ditegaskannya dengan mengatakan: "Saya meninggalkan kekristenan saya, menemukan diri saya sebagai penganut Hindu, dan kembali menjadi seorang penganut Buddha, tanpa berhenti menjadi seorang penganut Kristen".[11] Pendekatannya terhadap agama-agama lain merefleksikan kompleksitas tersebut.

Di lingkungan Katolik, tulisan-tulisannya merintis upaya dalam bidang hubungan antaragama. Panikkar berusaha untuk mempertemukan dua wilayah dan kubu yang bertentangan, yaitu Barat dan Timur. Panikkar berusaha membangun sebuah teologi agama-agama yang baru tanpa perlu menghilangkan identitas partikular dari setiap kultur maupun tradisi religius masing-masing. Panikkar sendiri mengakui bahwa untuk sampai pada suatu pandangan dan konsep mengenai pertemuan antarkultur dan religi, dia telah melakukan peziarahan ruhani, sebuah petualangan eksistensial di mana dia memasuki berbagai tradisi agama yang dibentengi oleh tembok-tembok sejarah, filsafat, teologi, dan berbagai pra-asumsi lainnya.[12]

---

[11] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religius Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), h. 36.

[12] Metode peziarahan ruhani ini dalam tradisi pemikiran pluralisme agama disebut "*passing over*" dan "*comming back*" yang—sekali lagi akan dikutip, sangat jelas menggambarkan apa yang dialami Panikkar. "Saya meninggalkan kekristenan saya, menemukan diri saya sebagai penganut Hindu, dan kembali menjadi seorang penganut Buddha, tanpa berhenti menjadi seorang penganut Kristen". Sebagian besar ahli filsafat dan teologi agama-agama dewasa ini melakukan apa yang disebut

Panikkar bertitik tolak pada sebuah anggapan bahwa kebenaran yang dikemukakan baik oleh ajaran Kristen di satu pihak, maupun ajaran Hindu di lain pihak, adalah universal, dan akhirnya sering dianggap sebagai pendirian yang partikular dan terbatas. Sedangkan sebetulnya, keduanya merupakan perumusan yang memang dibatasi oleh faktor-faktor budaya mengenai suatu kebenaran yang lebih universal.[13]

Tesis Panikkar ialah bahwa melalui dialog pengalaman-pengalaman partikular mengenai kebenaran—misalnya Kristus bagi orang Kristen, Veda bagi orang Hindu—dapat diperluas dan diperdalam sehingga menyingkap pengalaman-pengalaman baru mengenai kebenaran. Melalui dialog, akan terjadi perluasan dan pendalaman setiap pengalaman partikular mengenai Kebenaran Ilahi. Dialog hubungan antaragama bukanlah hubungan asimilasi, atau hubungan substitusi, melainkan hubungan "saling menyuburkan". Menurut Panikkar, "sikap eksklusif dan merasa paling benar sendiri adalah puncak kemunafikan".[14]

Karenanya, dalam melakukan dialog dan mengembangkan kesadaran pluralisme, sebagaimana pernah dikatakan oleh teolog Kristen Indonesia, Th. Sumartana, sedikitnya akan menyentuh dua hal pokok, yaitu: *pertama*, menghidupkan suatu kesadaran baru tentang keprihatinan pokok iman orang lain; dan *kedua,* mengarah kepada kerja sama untuk memecahkan persoalan kemanusiaan bersama di masyarakat.

"*passing over*" dan "*comming back*" ini. *Lihat*, John S. Dunne, *The Way of All the Earth* (London: Collier Macmillan Publisher, 1978).

[13] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 78.

[14] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, h. 20.

Dialog mengarah kepada suatu pemahaman otentik mengenai iman orang lain, tanpa sikap meremehkan, apalagi mendistorsikan keyakinan-keyakinan mulia tersebut. Dalam hubungan ini, suatu percakapan yang sungguh-sungguh dialogis bisa merupakan langkah untuk memperoleh "*mutual enrichment*" bagi setiap penghayatan iman yang berbeda. Kita dibawa kepada suatu khazanah pengalaman keimanan yang benar-benar kaya, dan yang terpelihara dalam suatu tradisi yang panjang dan majemuk.

Kedua, suatu percakapan yang dialogis juga merupakan kesempatan menggalang kerja sama antaragama untuk memecahkan masalah-masalah kemanusiaan yang nyata di masyarakat. Keprihatinan agama-agama ini akan merupakan suatu kekuatan baru bagi kemanusiaan untuk menanggulangi eskalase persoalan yang formatnya memang bersifat lintasagama. Kemampuan agama-agama secara individual untuk menghadapi persoalan kemanusiaan di zaman modern ini tidak memadai lagi. Sehingga diperlukan suatu bentuk baru persekutuan antaragama.[15]

Panikkar menjelaskan bahwa mengembangkan pluralisme dalam agama-agama berarti bekerja keras untuk memahami masing-masing agama dalam bahasa mereka sendiri-sendiri yang konsepnya berbeda-beda. Kita tidak dapat mengatasi

[15] Th. Sumartana, "Menuju Dialog Antariman", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 1993), hal. xxvi-xxvii. Tentang refleksi teologi dialog, lihat, Leonard Swidler, "Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today" dalam Leonard Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion* (Maryknoll, NY: Orbish Books, 1988), h. 5-50. Juga Martin Forward, *A Short Introduction Inter-Religious Dialogue* (Oxford: Oneworld, 2001).

dan menjembatani perbedaan-perbedaan tersebut dengan mengatakan secara dangkal bahwa semua agama adalah sama atau satu (seperti dikatakan fatwa MUI tentang pluralisme). Kita juga tidak dapat mengabaikan apa yang dikatakan oleh orang (agama lain). Masing-masing agama merefleksikan, mengoreksi, melengkapi dan menantang agama-agama yang lainnya dalam interkoneksi yang disebutnya sebagai "dialog antaragama". Karena itu, Panikkar menyatakan bahwa masing-masing agama mengekspresikan sebuah bagian penting dari kebenaran. Ekspresi itu bisa berupa refleksi, koreksi, pelengkap dan tantangan antara agama yang satu dengan agama yang lain. Inilah pluralisme. Panikkar mengakui bahwa pertemuan agama-agama hanya dapat berlangsung pada inti tradisi-tradisi agama itu sendiri. Tradisi-tradisi tersebut juga harus dipahami dalam perspektif yang lebih luas yang melampaui batas-batas geografis dan budaya.[16]

Selanjutnya, pemikiran pluralisme agama yang terkenal dan kontroversial adalah dari John Hick. Hick adalah seorang filsuf agama kontemporer yang *concern* terhadap masalah pluralisme dan hubungan antaragama.[17] Dalam pengertian dan pemaknaan Hick, pluralisme agama mesti didefinisikan dengan cara menghindari klaim kebenaran satu agama atas agama lain secara normatif. Berbeda dengan Rahner, Hick tidak setuju dengan pernyataan bahwa agama Kristen memiliki kebenaran yang "lebih" dibanding kebenaran agama lain. Oleh karena itu, menurut Hick dalam pengembangan

---

[16] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,* h. 67.

[17] Buku pluralismenya yang terkenal, John Hick, *God and the Universe of Faith* (London/NY, 1979), *God Has Many Names* (London, 1980) dan *Problem of Religious Pluralism* (London, 1985).

pluralisme agama harus dihindari penggunaan istilah terhadap penganut agama lain sebagai Kristen anonim, Islam anonim, Hindu anonim, Buddha anonim dan sejenisnya.

Allah, sebagaimana tercermin dalam aneka ragam peradaban dalam pandangan Hick menjadi nyata dalam wahyu-wahyu atau agama-agama yang berbeda. Namun, sekalipun ada perbedaan di antara bermacam-macam wahyu, kita dapat percaya bahwa di mana-mana Tuhan sedang bekerja "mencetak pada jiwa manusia (*pressing in upon the human spirit*)". Menurut Hick, penggunaan istilah "Tuhan" bukan untuk menunjukkan Tuhan yang berpribadi dari agama-agama teistis, melainkan menunjukkan realitas tak terbatas yang dipahami dengan berbagai cara melalui berbagai bentuk pengalaman beragama.

Oleh karenanya, dalam pandangan Hick, cara yang lebih arif untuk memahami kebenaran agama-agama lain adalah dengan menerima bahwa semua agama merepresentasikan banyak jalan menuju ke Satu Realitas Tunggal, yaitu Tuhan yang membawa kebenaran dan keselamatan. Tidak ada satu jalan (agama) pun yang boleh mengklaim lebih benar daripada yang lain karena kita (semua agama) sama dekat dan sama jauhnya dari Realitas Tunggal tersebut. Realitas Tunggal itu adalah realitas yang sama yang semua agama sedang mencari-Nya.[18]

Dalam menjelaskan Realitas Tunggal yang sama itu, Hick menggunakan dualisme Immanuel Kant tentang *the Real in-it-*

---

[18] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 60. *Lihat* John Hick, "Conflicting Truth Claims" dalam Gary E. Kessner, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, h. 537-546.

self (*an sich*) dan *the Real as humanly thought-and-experienced. The Real-in-it-self* sesungguhnya adalah Realitas Tunggal yang dituju oleh semua agama. Sementara, karena realitas tunggal itu bersifat Mahabaik, Mahabesar, Mahaluas, Mahaagung, Maha Tak Terbatas dan seterusnya, maka manusia (yang terbatas) mengalami keterbatasan untuk mengenalnya secara penuh. Itulah yang kemudian menurut Hick mewujud pada gambaran *the Real as humanly thought-and-experienced* (realitas tunggal yang dapat dipikirkan dan dialami secara manusiawi). Keterbatasan dan faktor budayalah yang kemudian menyebabkan respons orang tentang gambaran realitas tunggal itu menjadi berbeda-beda.

Selanjutnya, muncul pertanyaan, bagaimana menghubungkan kedua *the Real* tersebut? Atau bagaimana *the Real as humanly thought-and-experienced* yang mungkin berbeda-beda antara satu agama dengan agama yang lainnya bisa membawa kepada *the Real in-it-self* yang sama? Menurut Hick, semua agama dengan *the Real* yang berbeda-beda itu tetap menuju pada *the Real in-it-self* yang sama sejauh mampu melahirkan fungsi soteriologis dari agama. Artinya, agama tersebut mesti memberikan pengaruh yang baik secara moral dan etis bagi para penganutnya dalam kehidupan sosial manusia. Oleh karena itu, Hick menyatakan bahwa agama lain adalah jalan yang sama validnya dengan agama kita dalam menuju kepada kebenaran dan keselamatan dari *the Real in-it-self.*

John Hick menyimpulkan pola keberagamaan yang pluralislah yang paling cocok dengan kehidupan masa kini yang memang plural. Cara yang arif, menurut Hick, adalah menerima bahwa semua agama mereperesentasikan banyak jalan

menuju ke Satu Realitas Tunggal (Tuhan) yang membawa kebenaran dan keselamatan.[19]

Pluralisme merupakan keharusan bagi masyarakat Indonesia yang majemuk ini. Pluralisme adalah ke-*bhineka tunggal ika*-an. Kesatuan bukan yang dipentingkan, sebab dapat menjadikan perbedaan hilang. Perbedaan dihargai, bahkan harus tetap ada. Kebhinekaan sebagai sebuah nilai kebangsaan tidak bisa diabaikan. Indonesia secara *de jure* sudah menjamin persamaan bagi semua kelompok.

Tokoh lain adalah Wilfred Cantwell Smith. Smith adalah seorang sejarawan agama yang memiliki pengalaman langsung dengan berbagai macam agama ketika mengajar di India pada tahun 1941-1945. Ketika kembali ke Kanada, dia diangkat menjadi profesor studi perbandingan agama di McGill University, dan kemudian berhasil mengorganisir berdirinya McGill Institute of Islamic Studies. Pada tahun 1964 Smith menjadi Direktur Harvard University's Center for the Study of World Religions.

Menurut Smith, pluralisme agama merupakan tahapan baru yang sedang dialami dunia agama-agama. Syarat utama tahapan ini ialah kita semua diminta untuk memahami tradisi-tradisi keagamaan lain di samping tradisi keagamaan kita sendiri. Membangun teologi di dalam benteng satu agama sudah tidak memadai lagi. Seperti pada masa lampau, para teolog Kristiani merasa perlu membangun teologi dalam terang filsafat Yunani atau perkembangan ilmiah, demikian pula tantangan yang dialami para teolog Kristiani dewasa ini—yaitu apabila mereka mengembangkan teologinya, hendaknya menyadari kedudukan-

[19] John Hick, "Religious Pluralism and Salvation", dalam Philip L. Quinn dan Kevin Meeker (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 54-98..

nya sebagai anggota masyarakat dunia bersama dengan para teolog lainnya yang beragama Hindu, Buddha, atau Islam.

Smith mengawali pernyataan teologisnya tentang pluralisme agama dengan menjelaskan adanya implikasi moral dan juga implikasi konseptual wahyu. Pada tingkat moral, wahyu Tuhan mestilah menghendaki rekonsiliasi dan rasa kebersamaan yang mendalam. Sementara, pada taraf konseptual wahyu, Smith mulai dengan menyatakan bahwa setiap perumusan mengenai iman suatu agama harus juga mencakup suatu doktrin mengenai agama lain.

Pendirian teologis tersebut, oleh Smith, dimasukkannya ke dalam analisis mengenai cara kita menggunakan istilah agama. Dalam karya klasiknya yang berjudul *The Meaning and End of Religion,* Smith menjelaskan bahwa penggunaan teologi yang eksklusif mengakibatkan agama orang lain dipandang sebagai penyembahan berhala dan menyamakan Tuhan mereka dengan dewa. Sebagai contoh, Smith mengutip pernyataan teolog Kristen bernama Emil Brunner yang menyatakan bahwa Tuhan dari agama-agama lain senantiasa merupakan suatu berhala. Contoh-contoh mengenai sikap eksklusif seperti itu adalah contoh dari keangkuhan agama yang tidak dapat diterima lagi. Semua agama mengarah kepada tujuan akhir, yakni Tuhan. Smith menulis, Tuhan adalah tujuan akhir agama juga, dalam pengertian bahwa begitu Dia tampil secara gamblang di hadapan kita, dalam kedalaman dan kasih-Nya, maka seluruh kebenaran lainnya tak henti-hentinya memudar. Sekurang-kurangnya, hiasan agama jatuh ke bumi, tempatnya yang seharusnya, dan konsep agama "berakhir".[20]

---

[20] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 63-64. Karya Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of*

Smith merasa bahwa pemahaman mengenai agama ini diperlukan jikalau kita ingin berlaku adil terhadap dunia tempat kita hidup, dan terhadap Tuhan sebagaimana diwahyukan oleh agama yang kita anut. Semua agama, apakah itu Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan sebagainya, hendaknya harus dipahami sebagai suatu perjumpaan yang penting dan berubah-ubah antara yang Ilahi dan manusia. Smith menegaskan, "Fakta bahwa manusia menyembah Tuhan dengan cara berbeda-beda, dan menangkap Tuhan dengan cara berbeda-beda pula; fakta bahwa manusia yang berpikiran paling sekular pun hidup di tengah masyarakat yang antara lain didasarkan atas penyembahan dan tangkapan akan Tuhan dalam berbagai cara; adalah fakta yang secara intelektual dan spiritual sangat penting, dan memunculkan masalah intelektual serta spiritual yang harus diperhatikan".[21] Dengan pemahaman ini, Smith mengharapkan adanya toleransi antarumat beragama yang berbeda-beda tersebut. Ia menyebut pikirannya tentang pluralisme ini sebagai, "*A Universal Theology of Religion*".[22]

Teolog lain yang bisa disebut sebagai perintis pemikiran pluralisme agama adalah Paul F. Knitter—seorang penganjur pendekatan soteriosentris dalam teologi agama-agama. Pendekatan pluralisme Knitter berangkat dari keprihatinan

---

Religion (NY, 1978). Ulasan mengenai pikiran-pikiran Smith, lihat, N.J. Woly, "The Language of Global Theology: A Global Theology of Religions According to Wilfred Cantwell Smith" dalam *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998), h. 130-164.

[21] Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, h. 16-17.

[22] Wilfred Cantwell Smith, "Theology and the World's Religious History" dalam Leonad Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, h. 51-72.

utama bagaimana agama-agama dapat berdialog secara jujur dan terbuka sehingga dapat memberikan sumbangsih penting dalam menanggulangi penderitaan manusia dan kerusakan lingkungan yang akut. Tidak pada tempatnya dalam relasi dengan agama-agama lain mengutarakan *bahasa absolutis* seperti, "hanya satu-satunya", "definitif", "superior", "absolut", "final", "tak terlampaui", dan "total" untuk menjelaskan kebenaran yang ditemukan dalam suatu agama. Tanpa mengklaim bahwa semua agama itu *setara* (*equal*), umat Kristen dengan mentalitas korelasional berpendapat bahwa sejak permulaan semua pihak harus saling mengakui *persamaan hak* di dalam dialog antaragama sehingga setiap penganut agama berhak berbicara, atau membuat klaim, dan peserta lain membuka hati dan pikiran terhadap kebenaran baru dari *partner* dialognya. Langkahnya ini membuka jalan bagi siapa pun yang berminat di bidang dialog antaragama untuk bertemu dengan mitra dialog yang bukan hanya berasal dari agama dan budaya lain tetapi juga yang berada dalam kondisi sosial-ekonomi yang berbeda.[23]

Menurut Knitter, dialog akan kehilangan kredibilitas moralnya apabila hanya dilakukan pada tingkat intelektual atau spiritual, terlepas dari masalah penderitaan sosial, fisik, dan psikis dari jutaan manusia. Dialog antaragama mengandaikan lebih dari pada sekadar minat intelektual akademis terhadap apa yang ingin diungkapkan oleh agama Hindu atau Buddha atau Islam tentang masalah-masalah teologi atau antropologi.

---

[23] Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003), h. xiii.

Menurut Knitter, korban politik dan sosial harus "mempunyai hak suara istimewa dalam dialog".

Dalam semua agama, menurut Knitter, terdapat suatu "kesamaan yang kasar" *(rough parity)*. Maksudnya, bukan berarti semua agama pada dasarnya memberitakan hal yang sama, tetapi bahwa karena perbedaan mereka dari agama Kristen, agama-agama lain mungkin juga sama efektif dan berhasilnya dalam membawa para penganutnya kepada kebenaran, perdamaian, dan kesejahteraan bersama Allah. Dengan kata lain, dengan teologi korelasional, umat Kristen berpegang pada kemungkinan, dan mendorong kemungkinan bahwa Sumber Kebenaran dan Transformasi yang mereka sebut Allah dalam Yesus Kristus memiliki lebih banyak kebenaran dan bentuk-bentuk transformasi lainnya yang mampu dinyatakan daripada yang telah dinyatakan dalam Yesus. Teologi pluralis atau korelasional tidak hanya mengakui adanya berbagai perbedaan antaragama yang mencolok bahkan tak terbandingkan, tetapi juga mengakui nilai dan keabsahan dari dunia yang serba berbeda ini. Agama-agama lain bukan hanya sangat berbeda, namun bisa juga sangat bernilai.[24]

---

[24] Secara teologis, umat Kristen mengatakan bahwa mereka percaya kepada suatu Allah yang benar-benar akan menyelamatkan semua orang, yaitu Allah dari Yesus Kristus, Allah "kasih yang murni tanpa terikat", yang merangkul semua dan menghendaki kehidupan dan keselamatan. Allah merangkul semua manusia yang dikasihi-Nya di dalam dan melalui tidak hanya persekutuan gerejawi, tetapi juga dalam persekutuan dari penganut agama-agama lain. Umat Kristen bisa dan harus mendekati agama-agama lain bukan hanya dengan harapan bahwa mereka *mungkin (possibly)* akan menemukan kebenaran dan kebaikan tetapi bahwa mereka *lebih mungkin (probably)* menemukannya. Dengan demikian teologi pluralistik mendorong agar umat

Dari pemaparan beberapa teolog di atas, dapat disimpulkan bahwa teologi pluralisme mensyaratkan dialog sebagai elemen penting dalam berinteraksi dengan agama-agama lain. Dialog antaragama bukan bertujuan menciptakan satu agama tunggal dan final, melainkan memperkaya dan merayakan kepelbagaian yang semakin berkembang dan berarti dalam agama-agama. Dialog korelasional ini harus disertai dengan tanggung jawab global dan karena itu pendekatannya bukanlah *eklesiosentris*, *kristosentris*, atau *teosentris*, melainkan *soteriosentris* (berpusat pada keselamatan) yang didasarkan pada dasar yang sama, yaitu tanggung jawab global terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan.

Dasar bersama bagi pluralisme dan dialog antaragama adalah soal penderitaan manusia dan kerusakan ekologi, atau dengan kata lain kesejahteraan manusia dan lingkungannya. Dasar bersama dialog ini penting ditetapkan agar tidak terjadi *kelesuan moral* sehingga dapat mengambil keputusan etis bersama demi kesejahteraan manusia dan Bumi. Terobosan konkret yang dapat dibuat adalah merumuskan suatu etika global bagi tindakan bersama. Etika global ini dapat menjadi kenyataan jika dilakukan dialog global terlebih dahulu

---

beragama untuk mengomunikasikan dan membagikan kandungan yang bernilai dari agama mereka. Agama-agama harus berdialog. Kebenaran setiap agama bukan untuk dirinya sendiri dan mengabaikan yang lain, tetapi untuk dipertemukan sehingga terjadi proses belajar yang memperdalam kebenaran masing-masing. Hakikat agama jelasnya relasional dan dialogis. Jadi semua agama perlu berbicara dan bertindak bersama. Perbedaan dalam masing-masing agama tidak menghalangi hubungan antarsesama di antara mereka. *Lihat* Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* h. 47.

sehingga akhirnya tanggung jawab global dapat dilakukan bersama.[25]

Teologi pluralisme menegaskan bahwa menjadi religius berarti menjalani kehidupan yang bertanggung jawab secara global. Dengan tanggung jawab global yang menjadi tugas etis bersama, maka semua umat beragama bisa lebih saling menghidupkan dan memperbarui.[26]

Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme

Pandangan-pandangan pluralisme yang berakar pada teologi Kristiani di atas telah menjadi isu global, sehingga pemikiran Islam pun belakangan ini mulai menyadari pentingnya mengembangkan pemikiran pluralisme,[27] termasuk di Indonesia.[28] Apalagi jika kita membandingkan teologi Kristiani dan teologi Islam, maka pluralisme bukanlah fenomena baru bagi Islam. Sebab, Islam secara teologis dan historis tidak bisa dilepaskan dari agama-agama lain.[29] Hanya saja, bentuk dan corak hubungan tersebut berlangsung menurut konteks

---

[25] Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* h. xiv.

[26] Jay McDaniel, *Gandhi's Hope: Learning from Other Religions as a Path to Peace* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

[27] Misalnya Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, Inc., 2001).

[28] Misalnya, Nurcholish Madjid, "In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: the Indonesian Experience" dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Jakarta: The Voice Center, 2003), h.156-174.

[29] Asghar Ali Engineer, "Islam and Pluralism" dalam Paul F. Knitter (2005), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, Maryknoll, NY: Orbis Books, h. 211-219.

Pluralisme mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keragaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya.

hubungan Islam dan agama-agama lain itu dalam lintasan sejarah yang spesifik. Kadang-kadang berlangsung secara polemis, tetapi lebih banyak terjadi dalam dialog. Namun, prinsip yang mendasari hubungan Islam dan agama-agama lain itu tetaplah sama—sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an dan dicontohkan dalam kehidupan Nabi Muhammad—yakni pengakuan dan penghormatan akan keberadaan agama-agama lain, dan adanya ruang kebebasan bagi para pemeluknya untuk menjalankan agamanya masing-masing. Dalam bahasa Dale F. Eickelman, seorang ahli Islam kontemporer, "The Qur'an offers a distincly modern perspective on the role of Islam as a force for tolerance and mutual recognition in a multiethnic, multicommunity world".[30]

Di sini ada tiga pengertian pluralisme kontemporer yang telah dikembangkan dan dijadikan dasar analisis dalam teologi maupun sejarah Islam ada pluralisme. Ketiga pengertian itu adalah:

Pertama, pluralisme adalah *keterlibatan aktif* dalam keragaman dan perbedaannya untuk membangun peradaban bersama. Dalam pengertian ini, seperti tampak dalam sejarah Islam, pluralisme lebih dari sekadar mengakui pluralitas keragaman dan perbedaan, tetapi aktif merangkai keragaman dan perbedaan itu untuk tujuan sosial yang lebih tinggi, yaitu

---

[30] Dale F. Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism" dalam Sohail H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), h. 115.

kebersamaan dalam membangun peradaban. Dalam bahasa Nurcholish Madjid, "Pluralisme dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban".[31]

Kedua, pluralisme dengan pengertian yang pertama, berarti mengandaikan penerimaan toleransi aktif terhadap yang lain. Tetapi pluralisme *melebihi toleransi*. Pluralisme mengandaikan pengenalan secara mendalam atas yang lain itu, sehingga ada *mutual understanding* yang membuat satu sama lain secara aktif mengisi toleransi itu dengan hal yang lebih konstruktif untuk tujuan yang pertama, yaitu aktif bersama membangun peradaban.[32] Ini telah terjadi dalam sejarah Islam. Spanyol (Andalusia) menjadi contoh yang paling ekspresif.[33]

---

[31] "*Genuine engagement of diversities within the bonds of civility*". Di sini ditekankan masalah keterlibatan aktif dalam keanekaragaman (perbedaan-perbedaan agama, etnik, ideologi) agar menjadi sesuatu yang konstruktif dalam membangun keadaban, atau peradaban. Pengertian pluralisme ini sangat kuat disuarakan dalam banyak karangan Nurcholish Madjid. Tokoh Muslim lain yang menekankan pengertian pluralisme ini adalah Mohamed Fathi Osman, *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1996).

[32] Pembahasan mendalam mengenai pengertian toleransi ini, lihat, Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

[33] Andalusia (711-1492) dikenal karena pengalaman toleransi di antara umat Yahudi, Kristen, dan Islam. Toleransi merupakan aspek inheren masyarakat Andalusia (Spanyol abad pertengahan). *Lihat*, Vivian B. Mann et.al. (ed.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992). Convivencia adalah bahasa Spanyol yang berarti "*coexistence*". Koeksistensi antara ketiga komunitas agama ini ditandai oleh saling pinjam dan saling mempengaruhi secara kreatif.

Ketiga, berdasarkan pengertian kedua, maka pluralisme *bukan relativisme*. Pengenalan yang mendalam atas yang lain akan membawa konsekuensi mengakui sepenuhnya nilai-nilai dari kelompok yang lain. Toleransi aktif ini menolak paham relativisme, misalnya pernyataan simplistis, "bahwa semua agama itu sama saja". Justru yang ditekankan keberbedaan itu merupakan potensi besar, untuk komitmen bersama membangun toleransi aktif, untuk membangun peradaban.[34]

Ketiga pengertian pluralisme ini secara teologis berarti bahwa manusia harus menangani perbedaan-perbedaan mereka dengan cara terbaik (*fastabiq-û 'l-khayrât*, "berlomba-lomba dalam kebaikan", dalam istilah al-Qur'an) secara mak-

---

[34] Pluralisme, seperti dikatakan oleh seorang filsuf India, Raimundo Panikkar, berdiri di antara pluralistas yang tidak berhubungan, dan kesatuan monolitik. "Pluralism does not mean plurality or a reduction of plurality to unity. It is a fact that there is a plurality of religions. It is also a fact that these religions have not been reduced to any sort of unity. Pluralism means something more than sheer acknowledgement of plurality and the mere wishful thinking of unity; Pluralism does not consider unity indispensable ideal, even if allowance is made for variations within that unity. Pluralism accepts the irreconcilable aspects of religions without being blind to their common aspect. Pluralism is not the eschatological expectation that in the end all shall be one; Pluralism affirm neither that the truth is one nor that it is many. If truth were one, we could not accept the positive tolerance of a pluralistic attitude and would have to consider pluralism a connivance with error. If truth were many, we would fall into a plain contradiction... Pluralism does not stand for plurality—a plurality of truths in this case. Pluralism adopt a nondualistic, advaitic, attitude that defends the pluralism of truth because reality itself is pluralistic—that is, incommensurable with either unity of plurality." *Lihat*, R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), h. xxvii-xxviii.

simal, sambil menaruh penilaian akhir mengenai kebenaran kepada Tuhan. Karena tidak ada satu cara pun yang bisa dipergunakan secara objektif untuk mencapai kesepakatan mengenai kebenaran yang mutlak ini.[35]

Mohamed Fathi Osman mendefinisikan pluralisme sebagai:

> Bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan, maknanya lebih dari sekadar toleransi moral atau koeksistensi pasif. Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang tidak melampaui ketiadaan konflik. Pluralisme, di satu sisi, mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensyahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan ataupun perolehan. Selanjutnya, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua. Semua manusia seharusnya menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warganegara dan warga dunia. Setiap kelompok semestinya memiliki hak untuk berhimpun dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati kesetaraan hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam negara dan dunia internasional.[36]

---

[35] Sejalan dengan Q. 2: 113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124; 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17.

[36] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*.

Sementara itu, secara teologi, pluralisme didiskursuskan lewat hermeneutika bahwa secara eksplisit, al-Qur'an menegaskan bahwa Islam adalah penerus agama (*millah*) Ibrahim (Q. 6:161). Konsekuensinya, Islam tidak hanya mempunyai keterkaitan sejarah, tetapi juga titik-titik temu (adanya *common platform*) dengan agama Yahudi dan Kristiani yang berasal dari leluhur yang sama, yakni *millah* Ibrahim.[37] Dengan adanya titik temu ini, Islam memberi landasan teologis bagi para pemeluknya untuk menerima pluralisme, yaitu suatu konsep keberagamaan mengenai keberadaan agama-agama lain, dan perlunya mengadakan hubungan baik dengan para pemeluknya.[38]

Secara ringkas, konsep teologis tersebut dapat dideskripsikan bahwa al-Qur'an menjelaskan bahwa Tuhan telah mengirim nabi kepada setiap umat (Q. 17:15), baik yang namanya disebut dalam al-Qur'an maupun yang tidak (Q. 40:78), dan bahwa setiap Muslim harus beriman kepada mereka—para nabi ini—tanpa membeda-bedakan satu sama lain, sebagai bagian dari keberagamaan (Q. 3:84).

Al-Qur'an juga menganut prinsip adanya realitas tentang pluralitas agama (Q. 2:62), kebebasan beragama (Q. 2:256), hidup berdampingan secara damai (Q. 109:1-6), malah menganjurkan untuk saling berlomba dalam kebajikan (Q. 5:48), dan bersikap positif dalam berhubungan serta bekerja sama

Penerjemah Irfan Abubakar (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 2-3.

[37] Olaf Schumann, "Abraham—Bapa Orang Beriman" Seri KKA ke-124/Tahun XII/1997.

[38] *Lihat*, Mun'im A. Sirry, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), khususnya h. 17-61.

dengan umat lain yang tidak seagama (Q. 60:8). Al-Qur'an juga secara tegas mengharuskan umat Islam untuk bersikap dan bertindak adil terhadap umat non-Muslim (Q. 60:80) dan untuk melindungi tempat-tempat ibadah semua agama (Q. 22:40).

Selain itu, dalam tradisi Islam juga telah dikembangkan sebuah konsep ahlul kitab (*ahl al-kitâb*) yang memberi petunjuk bahwa Islam tidak serta merta mengelompokkan non-Muslim sebagai orang-orang kafir. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa orang-orang Yahudi dan Kristiani jelas dikategorikan sebagai ahlul kitab, yang mempunyai kedudukan setara di hadapan Tuhan dengan orang kaum Muslim.

Dengan pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog untuk saling memahami, toleransi, dan kerjasama yang membangun.

Memang salah satu segi ajaran Islam yang sangat khas ialah konsep tentang para pengikut kitab suci atau *ahl al kitâb* ini—yaitu konsep yang memberi pengakuan kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Ini tidaklah berarti memandang semua agama adalah sama—suatu hal yang mustahil, mengingat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil (segi syariat dan akidah)—tapi memberi pengakuan hak masing-masing untuk berada (bereksistensi) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing dan membangun peradaban bersama.[39]

[39] Tentang konsep Ahlul Kitab (*ahl al-kitâb*) ini, *lihat*, Cyril Glasse, "*ahl al-kitâb*" dalam The *Concise Encyclopedia of Islam* (London:

Konsep tentang *ahl al-kitâb* ini telah mempunyai dampak dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam yang gemilang, sebagai hasil kosmopolitanisme berdasarkan tata masyarakat yang terbuka dan toleran. Ini antara lain dicatat dengan penuh penghargaan oleh kalangan para ahli berkenaan dengan, misalnya, peristiwa pembebasan (*fath*) Spanyol oleh tentara Muslim (di bawah komando Jenderal Thariq ibn Ziyad yang namanya diabadikan menjadi nama sebuah bukit di pantai Laut Tengah, Jabal Thariq—diinggriskan menjadi Gibraltar) pada tahun 711 M.

Selama paling tidak 500 tahun kaum Muslim menciptakan tatanan sosial-politik yang kosmopolit, terbuka, dan toleran. Semua kelompok agama yang ada, khususnya kaum Muslim sendiri, beserta kaum Yahudi dan Kristen, mendukung dan menyertai peradaban yang berkembang dengan gemilang. Kerja sama itu mengakibatkan banyak terjadi hubungan darah (pernikahan lintas agama dan persaudaraan) namun tanpa mencampuri agama masing-masing.

Maka konsep *ahl al-kitâb*—yang masih akan dibahas lebih lanjut—pernah dikembangkan dan menjadi salah satu tonggak bagi semangat kosmopolitanisme Islam. Dengan pandangan dan orientasi mondial yang positif itu kaum Muslim di zaman klasik berhasil menciptakan ilmu pengetahuan yang benar-benar berdimensi universal atau internasional, dengan dukungan dari semua pihak.[40]

Stacey International, 1989), h. 27-28. Juga Ronald L. Netter, "People of the Book" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 307-308.

[40] Oleh para penafsir yang berorientasi plural, mereka menegaskan bahwa konsep ahlul kitab ini merupakan kemajuan luar biasa dalam

Oleh sejumlah ulama, misalnya Muhammad Rasyid Ridla (w. 1935), tokoh pembaruan Islam Mesir, konsep *ahl al-kitâb* ini diperluas hingga mencakup umat agama-agama lain yang memiliki kitab suci, seperti Zoroaster (*Majûsî*), Hindu, Buddha, Konghucu, dan Shinto. Kebolehan umat Islam memakan sembelihan *ahl al-kitâb* dan menikahi kaum perempuan mereka (Q. 4:5) seperti terjadi dalam sejarah Islam, mengisyaratkan bahwa secara umum pergaulan akrab Muslim dengan non-Muslim telah berlangsung secara baik, dan penuh toleransi, walaupun banyak hal yang harus dikembangkan lebih lanjut, jika dilihat dari kacamata ide-ide toleransi dan pluralisme keagamaan kontemporer.

Oleh karena itu, sebagai agama maupun sejarah, Islam—menurut mereka yang memperjuangkan ide pluralisme—sejak awal berdirinya telah mempunyai kenyataan hidup dalam lingkungan plural, dan bahkan telah mengembangkan pluralisme dalam batas-batas kontekstual pada waktu itu. Ada yang disebut "akar-akar pluralisme dalam Islam". Akar-akar inilah yang telah, sedang, dan terus dikembangkan kalangan intelek-

---

sejarah agama-agama. Cyril Glassé dalam "Ahlul Kitab" *Concise Encyclopedia of Islam* menulis, "*...the fact that one Revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religions*. Konsep itu juga dipandang oleh para pemikir pluralis memiliki dampak sosio-keagamaan dan sosio-kultural yang sangat luar biasa, sehingga Islam merupakan ajaran yang memperkenalkan pandangan tentang toleransi dan kebebasan beragama kepada umat manusia. Ide inilah yang dewasa ini dikembangkan lebih lanjut —termasuk di Indonesia—sesuai dengan perkembangan dan tantangan baru. Uraian tentang tantangan pluralisme dan toleransi Islam ini, *lihat* Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

tual Islam Progresif sehingga mapan menjadi pandangan Islam tentang pluralisme.

Apa yang dikemukakan di atas adalah sekelumit gambaran konsep teologis bagaimana Islam telah bertemu dan berdialog dengan agama-agama lain. Pertemuan tersebut dilandasi oleh etika pergaulan—yang masih akan dibicarakan—yang diinspirasikan oleh al-Qur'an yang mengajarkan pluralisme. Dalam bahasa Mohamed Fathi Osman:

> Kaum Muslim, seperti halnya pemeluk agama lain, harus hidup dengan non-Muslim dalam suatu negeri tertentu. Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaaan-perbedaan kesukuan dan doktrinal dalam diri mereka sendiri ataupun dengan kaum Muslim lain di seluruh dunia. Satuan Muslim tidak mensyaratkan kaum Muslim membentuk suatu negara tunggal—kekhalifahan ... Di mana pun seseorang hidup, kemungkinan ditentukan oleh faktor-faktor geografis dan ekonomis. Suatu negara bangsa dalam sudut pandang Islam dapat dianggap sebagai suatu keluarga atau kerabat yang diperluas, masing-masing dengan kepentingannya yang khusus yang sama sekali tidak mengurangi hubungan kebersamaaann dan solidaritas universal yang dituntut oleh Islam. Pembagian menjadi orang-orang dan kelompok lain yang memiliki asal yang sama, dikemukakan dalam al-Qur'an (Q. 49:13), dan tidak ada yang salah mengenai hal itu sepanjang pembagian seperti itu tidak menghalangi hubungan dan kerjasama manusia yang universal dan tidak dicederai melalui arogansi dan permusuhan yang kauvinistik. Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu. Namun demikian, sejauh prinsip ini diamati, kepatuhan kepada keluarga

> seseorang dan himpunan manusia lainnya dan kepada tanah air seseorang diperkenankan (Q. 9:24). Karena kaum Muslim hidup dalam kelompok-kelompok yang lebih luas dan dalam wilayah-wilayah di mana mereka dapat tumbuh berkembang, mereka harus hidup dengan agama-agama dan sekte-sekte lain. Lebih jauh, globalisme dewasa ini tengah menciptakan kesalingtergantungan yang tak terhindarkan antara segenap umat manusia, betapa pun adanya perbedaan bawaan-alamiah atau perolehan.[41]

Tetapi bagaimana seorang Muslim melihat teks maupun sejarah keanekaragaman agama-agama itu, ternyata ditentukan oleh bagaimana sikapnya terhadap agama lain. Sejauh ini, perkembangan teori pluralisme agama telah memunculkan tiga sikap yang meliputi: Sikap eksklusif, sikap inklusif, dan sikap plural atau paralel.[42] Pemaparan sikap ini penting, ka-

---

[41] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*. Penerjemah Irfan Abubakar (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 4.

[42] Tentang perumusan paradigma eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme ini awalnya berasal dari Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM, 1983), dan Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (London: Blackwell, 1986). Belakangan, istilah ini menjadi populer di kalangan studi agama-agama. Tetapi yang menarik pada tahun 1996, salah satu dari dua orang yang memopulerkan tipologi ini, yaitu Gavin D'Costa, berubah pikiran, dan menganggap bahwa tipologi ini sebagai "untenable" dan "faulty typology". *Lihat*, Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralistic View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996), h. 233, atau lebih elaboratif dalam Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), h. 19-52. Perry Schmidt-Leukel,

rena teks yang sama, ternyata bisa dimaknai berbeda, sejalan dengan sikap keagamaannya. Sejak awal ditekankan bahwa buku ini membela pluralisme.

Sikap Eksklusif adalah sikap yang secara tradisional telah sangat berpengaruh dan mengakar dalam masyarakat Muslim hingga dewasa ini, yang menganggap bahwa Islam adalah *satu-satunya* jalan kepada kebenaran dan keselamatan. Sedang *Sikap Inklusif* menganggap bahwa Islam *mengisi dan menyempurnakan* berbagai jalan yang lain. Sementara *Sikap Plural* beranggapan bahwa setiap agama mempunyai jalannya sendiri, yang sama-sama absah, untuk mencapai apa yang disebut keselamatan.

Sikap eksklusif. Sikap ini merupakan pandangan yang dominan dari zaman ke zaman, dan terus dianut hingga dewasa ini. Dalam Islam, sikap ini terutama dikembangkan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an seperti, bahwa Islam adalah agama yang paling benar (Q. 3:19); Agama selain Islam, tidak akan diterima Tuhan di akhirat (Q. 3:85)—termasuk berbagai penafsiran atas dasar al-Qur'an dan hadis, yang berkaitan dengan konflik kebenaran antara Islam dengan kalangan Yahudi dan Kristiani. Salah satu ayat favorit lain kalangan Islam eksklusif adalah "*Orang-orang Yahudi dan*

"Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology—Clarified and Reaffirmed", dalam Paul F. Knitter, *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), h. 13-27, membela kembali tipologi eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme. Buku ini mengikuti dan menyetujui tipologi ini, dan mengikuti R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,*h. xiv-xxviii.

Kristiani tidak akan rela kepada kamu, hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah, 'Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar). Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu'" (Q. 2:120). Ayat ini telah menjadi pembenaran yang sangat kuat untuk melakukan pembedaan Muslim dan non-Muslim.

Sikap Inklusif. Dalam pemikiran Islam, paham inklusivisme dimulai dengan penggalian pengertian islam (*islâm*), bukan sebagai *organized religion* (agama terlembaga), tetapi menggalinya dalam arti ruhani. *Islâm,* artinya pasrah sepenuhnya (kepada Allah), sikap yang—menurut para pendukung paham inklusif—menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu, semua agama yang benar disebut *islâm.* Al-Qur'an memang mengatakan bahwa Nabi Nuh mengajarkan *islâm*, dan mewasiatkan ajaran itu kepada anak turunnya, termasuk kepada anak turun Ya'qub atau Israil (Q. 2: 130-132). Di antara anak Ya'qub itu ialah Yusuf, yang berdoa kepada Allah agar kelak mati sebagai seorang *muslim* (seorang "yang ber-*islâm*") (Q. 12: 101). Al-Qur'an juga menuturkan bahwa orang-orang Mesir yang semula mendukung Fir'aun tapi akhirnya beriman kepada Nabi Musa juga berdoa agar kelak mati sebagai orang-orang yang *muslim* (Q. 7: 126). Lalu, Ratu Bulqis (Batseba) dari Yaman, Arabia Selatan, yang ditaklukkan oleh Nabi Sulaiman juga akhirnya tunduk patuh kepadanya dan menyatakan bahwa dia bersama Sulaiman pasrah sempurna atau *islâm* kepada kepada Tuhan seru sekalian alam (Q. 27: 44). Dan semua para nabi dari Bani Israil

(anak turun Nabi Ya'qub) ditegaskan dalam al-Qur'an sebagai orang-orang yang menjalankan *islâm* kepada Allah (Q. 5: 44). Lalu, Isa al-Masih (Yesus Kristus) juga mendidik para pengikutnya *(al-ḫawârîyûn)* sehingga mereka menjadi orang-orang *muslim*, pasrah kepada Allah (Q. 3: 52-53 dan Q. 5: 111). Banyak ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan bahwa para nabi dan rasul terdahulu mengajarkan *al-islâm* ini. Sehingga tidak mengherankan, kalau kemudian dikembangkanlah suatu teologi Islam Inklusif yang didasarkan pada al-Qur'an. Kaum Islam Inklusif menegaskan bahwa agama semua nabi pada dasarnya adalah sama dan satu, yaitu *islâm*, meskipun syariatnya berbeda-beda sesuai dengan zaman dan tempat khusus masing-masing nabi itu.

Pandangan inklusif ini dalam keterbukaannya menjadi fondasi untuk berkembangnya pluralisme yang sejati. Juga, sebaliknya, pandangan pluralisme sejati hanya bisa dibangun dengan fondasi sikap inklusivisme semacam ini.

Sikap Plural. Paradigma ini percaya bahwa setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri, dan karena itu klaim Islam adalah satu-satunya jalan (paradigma atau sikap eksklusif) atau yang melengkapi atau mengisi jalan yang lain (paradigma atau sikap inklusif), haruslah ditolak, atau lebih tepat dikembangkan selebar mungkin, demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis.

Dalam memahami pluralisme, ada tiga macam model.[43] *Pertama,* Model Fisika, diambilnya contoh pelangi. Tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda adalah seperti warna yang tak terhingga, yang kelihatan ketika cahaya putih jatuh di

[43] R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,*h. xiv-xxviii.

atas prisma. Setiap pengikut suatu tradisi, diberi kemungkinan mencapai tujuan, kepenuhan dan keselamatannya dengan caranya sendiri, tetapi sekaligus sebenarnya setiap warna (setiap agama) menyerap semua warna yang lain, tapi sekaligus menyembunyikannya, karena ia memunculkan secara ekspresif sebuah warna. Dalam Islam, pandangan filosofis seperti ini dikembangkan oleh seorang Sufi klasik Jalaluddin Rumi. Dewasa ini, pemikir Muslim yang mengembangkan tradisi pemikiran pluralisme Rumi adalah intelektual Iran, Abdolkarim Sorous. Sorous banyak mempengaruhi pemikiran Islam Progresif di Indonesia.

Ide pluralisme berangkat dari anggapan bahwa agama-agama itu tidak sama dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas masyarakat Indonesia yang plural itu. Karena ada realitas yang plural dalam masyarakat Indonesia, maka kita perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu.

Model yang *kedua* adalah Model Geometri: Invarian Tipologis. Model ini mengatakan bahwa agama yang satu itu sama sekali berbeda dengan agama lain, bahkan tidak bisa didamaikan, sampai ditemukan adanya satu titik (*invariant*) tipologis yang tetap. Titik ini bisa lebih dari satu. Pandangan mengenai adanya kesatuan transenden pengalaman religius manusia (*transcendent unity of religions* dari Fritjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr), misalnya, bisa menjadi contoh dari model ini. Pada tingkat eksoteris, semua agama sebenarnya berbeda, tetapi ada satu titik transendental (esoteris), tempat semua agama itu bertemu. Titik itu adalah Tuhan. Pandangan ini sangat kuat dikembangkan oleh para pemikir Islam

penganut filsafat perennial—yang masih akan dibicarakan di bawah.

Model *ketiga* adalah model bahasa. Model ini menganggap bahwa setiap agama itu, seperti sebuah bahasa. Setiap agama, seperti halnya bahasa, pada dasarnya sepenuhnya lengkap dan sempurna. Sehingga tidak ada artinya, jika mengatakan bahwa suatu bahasa (baca: agama) menyatakan dirinya lebih sempurna dari bahasa lainnya. Karena itu, setiap perjumpaan agama-agama, bisa dianalogkan dengan perjumpaan bahasa-bahasa. Di sini penerjemahan bisa menjadi medium. Penerjemah harus menjadi pembicara dalam bahasa asing tersebut, dan dalam tradisi asing tersebut. Ia harus menjadi juru bicara sejati dari agama tersebut. Ia harus yakin akan kebenaran yang dibawanya, masuk ke dalam tradisi yang diterjemahkannya.

Ketiga model ini membawa kita kepada pandangan plural yang menjadi dasar buku ini. Pandangan ini tidak menganggap bahwa tujuan yang ingin dicapai adalah keseragaman atau kesamaan bentuk agama-agama. Sebab gagasan pluralisme keagamaan sesungguhnya berdiri di antara pluralitas yang tidak berhubungan dan kesatuan monolitik.

Dalam Islam, pemikiran pluralisme bisa diungkapkan dengan rumusan teologis sebagai berikut: Bahwa pluralisme sesungguhnya adalah sebuah aturan Tuhan *(sunnat-u ’l-Lâh*) yang tidak akan berubah, sehingga bisa tidak dilawan atau diingkari. Islam adalah agama yang kitab sucinya dengan tegas mengakui hak agama-agama lain sepenuhnya. Pengakuan akan hak agama-agama lain itu dengan sendirinya merupakan dasar paham pluralisme sosial-budaya dan agama, sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah (Q. 5:44-50). Ke-

sadaran tentang kontinuitas agama juga ditegaskan al-Qur'an di berbagai tempat, yang disertai perintah agar kaum Muslim berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua nabi dan rasul tanpa kecuali, dan tanpa membeda-bedakan antara mereka, baik yang disebutkan dalam kitab suci maupun yang tidak disebutkan (Q. 2:136; 4:163-165; dan 45:16-18). Oleh karena itu, tidak saja agama tidak boleh dipaksakan (Q. 2:256; dan Q.10:99), bahkan al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa para penganut berbagai agama, asalkan percaya kepada Tuhan dan hari kemudian serta berbuat baik, semuanya akan selamat (Q. 2:62; dan 5:16). Inilah paham eskatologis Islam, yang menjadi fondasi pluralisme.

Beberapa tokoh dunia Muslim sudah mencoba mengelaborasi perspektif pluralisme keagamaan ini, seperti Ismai'il R. al-Faruqi, M. Mahmoud Ayoub, Seyyed Hossein Nasr, Abul Kalam Azad, Fazlur Rahman, Hasan Askari, Mohamed Arkoun, Mohamed Talbi, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya.[44] Di Indonesia, kita bisa menyebut di antaranya Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Ahmad Syafii Maarif, Kautsar Azhari Noer, Zainun Kamal, Musdah Mulia, M. Syafi'i Anwar, Amin Abdullah sampai sekelompok pemikir muda seperti Ulil Abshar-Abdalla, Abdul Moqsith Ghazali, dan Zuhairi Misrawi.

Dari perkembangan di atas, boleh dikatakan sampai sebelum keluarnya Fatwa MUI 2005, perkembangan diskursus

---

[44] Uraian pikiran-pikiran pluralisme agama tokoh-tokoh tersebut, lihat N.J. Woly, *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998), h. 183-370.

pluralisme telah berkembang begitu pesat. Salah satu pertandanya adalah terbit buku *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (2004)—yang masih akan dibahas. Buku yang ditulis oleh 8 tokoh yang sekarang bisa disebut sebagai pembela pluralisme Islam di Indonesia—di antaranya Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Budhy Munawar-Rachman, Ahmad Gaus AF, Zuhairi Musrawi, dan Mun'im A. Sirry—telah memberikan terobosan fundamental masalah pluralisme dari sudut pemikiran keagamaan, karena mereka telah berhasil memberikan argumen teologis bagaimana pandangan Islam terhadap agama-agama lain, termasuk hal-hal yang bersifat praktis (fikih), mulai dari masalah doa bersama sampai pernikahan antaragama—dan sejak ini pula, argumen Islam untuk pernikahan antaragama menjadi mapan, dan telah dikembangkan sehingga keluar *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam.[45]

---

[45] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004). Argumen pernikahan antaragama, juga mulai popular sejak peluncuran buku ini. *Lihat* dua artikel dari Zainun Kamal dan Siti Musdah Mulia dalam "Penafsiran Baru Islam atas Pernikahan Antaragama" *KKA* Seri ke-200/Thn. 17/2003. Juga Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (ed.), *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), khususnya h. 113-166. Buku tentang *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam, lihat, Muhammad Zain dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Harmonis: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam yang Kontroversial itu* (Jakarta: Graha Cipta, 2005).

RESPONS INTELEKTUAL ISLAM PROGRESIF ATAS FATWA MUI: KONSEP PLURALISME AGAMA

Berikut akan dianalisis bagaimana pandangan para pemikir Islam Progresif atas konsep pluralisme agama. Analisis atas pandangan mereka tentang konsep atau pengertian tentang pluralisme ini sangat penting, untuk menunjukkan bahwa konsep atau pengertian pluralisme seperti yang telah dikemukakan dalam fatwa MUI adalah keliru, miskin nuansa, dan miskin refleksi teologis. Di samping itu akan ditunjukkan bahwa pluralisme—seperti juga sekularisme dan liberalisme—sangat penting untuk perlindungan kebebasan beragama.

Sudah dilihat di atas bahwa pertemuan berbagai agama dan peradaban di dunia menyebabkan adanya saling mengenal satu sama lain. Namun tidak jarang terjadi masing-masing pihak kurang bersifat "terbuka" terhadap pihak lain, yang akhirnya menyebabkan salah paham dan salah pengertian.

Jika suatu agama berhadapan dengan agama lain, masalah klasik yang sering muncul adalah masalah klaim kebenaran, yaitu keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya agama yang benar (eksklusivisme). Dan selanjutanya memunculkan klaim keselamatan, yaitu keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya jalan keselamatan bagi umat manusia. Secara sosiologis, klaim-klaim ini telah menimbulkan berbagai konflik sosial politik, yang telah mengakibatkan berbagai macam perang antaraga-

ma yang sampai sekarang masih terus menjadi kenyataan di zaman modern ini.[46]

Seperti sudah dilihat di atas, salah satu "kearifan global" yang ditawarkan di masa modern ini adalah pluralisme agama. Kearifan global dapat dikaitkan dengan upaya mencari persinggungan dari adanya aneka jalur agama. Pluralisme ini dapat diwujudkan ketika masing-masing penganut agama yang beraneka ragam "merelatifkan secara sehat" (bukan relativisme, tetapi inklusivisme) perbedaan-perbedaan dan mempublikkan garis pertemuan agama-agama (sebagai *common ground, common platform* agama-agama di tingkat publik).

Pluralisme agama kini telah menjadi kesadaran agama-agama secara universal.[47] Agama umumnya muncul dalam lingkungan pluralistik dan membentuk eksistensi diri dalam menanggapi pluralitas itu.[48] Dalam pengertian yang terluas, pluralisme adalah keyakinan bahwa tidak ada agama yang memonopoli kebenaran atau kehidupan yang mengarah kepada keselamatan.[49] Pluralisme agama sebagai paham menyatakan bahwa semua agama mempunyai peluang untuk memperoleh keselamatan pada hari akhirat. Dengan kata lain, pluralisme

---

[46] Ilustrasi yang dramatis tentang konflik sosial politik yang disebabkan oleh klaim-klaim agama, *lihat*, A.N. Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), h. 1.

[47] *Lihat*, Maria Baghramian dan Attracta Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (New York, Routledge, 2000).

[48] Abdul Moqsith Ghazali, "Problematika Qur'anik Pluralisme Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[49] Nur A. Fadhil Lubis, "Pluralisme dalam Masyarakat Majemuk", Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

memandang bahwa selain agama kita, yaitu pemeluk agama lain, juga berpotensi akan memperoleh keselamatan.

Pluralisme yang disebut di atas, yang mulai berkembang dan menjadi wacana di Indonesia pada era 1990-an telah menimbulkan kontroversi teologis yang berkepanjangan di Indonesia dan memuncak pada keluarnya Fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama, 2005. Keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang pengharaman pluralisme ini membuat para penentang gagasan pluralisme mendapatkan legitimasi agama untuk melawan setiap usaha advokasi pluralisme dalam kehidupan agama-agama dan bangsa Indonesia.[50] Tetapi bersamaan dengan itu berkembang pula karya-karya yang mendukung pluralisme agama. Bahkan karya-karya yang mendukung pluralisme agama kini cenderung meningkat dan semakin berkualitas.[51]

[50] Adian Husaini, salah seorang penentang utama pluralisme agama di Indonesia, misalnya, menulis sebuah buku kecil dengan judul *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005). Karya ini adalah ungkapan dukungan terhadap fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme agama, dan sekaligus kecaman keras terhadap para pembela pluralisme.

[51] Paling tidak, bisa dicatat sampai akhir 2009 ini, di luar artikel-artikel dan esai-esai dalam surat kabar, majalah, dan jurnal, paling sedikit lima karya, baik asli dalam bahasa Indonesia maupun terjemahan, yang mendukung teologi pluralisme, telah terbit. Lima karya itu adalah: *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* oleh Jalaludin Rakhmat; *Kredo Kebebasan Agama*, oleh Zakiyuddin Baidhawi; *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* oleh Hendar Riyadi; *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, oleh Gamal al-Banna; dan *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, oleh Mohamed Fathi Osman.

Penolakan terhadap Fatwa MUI

Sekalipun muncul kecurigaan, perlawanan dan penolakan yang semakin meluas terhadap pentingnya pluralisme agama dan dialog, bukan berarti sikap demikian disetujui dan menyurutkan tekad mengembangkan pluralisme agama dan dialog di Indonesia. Fatwa MUI telah memunculkan respons beragam di masyarakat. Pihak yang kontra mengajukan keberatan-keberatan terhadap fatwa MUI tersebut. Menurut mereka MUI tidak punya otoritas apa pun untuk menghakimi sebuah pemikiran. Pemikiran tidak mengenal hukum halal dan haram. Penghakiman terhadap pemikiran pluralisme oleh MUI ini dinilai oleh sejumlah pihak telah melampaui kewenangan MUI.[52]

Fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama itu kemudian mendapatkan sorotan yang tajam dari sejumlah ulama.[53] KH Abdurrahman Wahid menolak dengan keras fat-

[52] Misalnya dua nomor majalah terbitan ICRP, *Majemuk* edisi 30 dan 31, Januari-Februari 2008 dan Maret-April 2008, menurunkan tema penentangan ini dengan isu “Masihkah MUI Diperlukan?” dan “Rukun Damai Tanpa MUI”.

[53] Fatwa MUI itu tidak menyurutkan langkah para pembela pluralisme agama di Indonesia. Para pembela pluralisme mengadakan pertemuan-pertemuan untuk menentang fatwa MUI itu. Gus Dur dan sejumlah tokoh agama, bersama Aliansi Masyarakat Madani, mengadakan jumpa pers pada Jumat, 29 Juli 2007 di kantor Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Jakarta, untuk menyatakan sebuah sikap terhadap fatwa MUI itu. Melalui pertemuan itu, Gus Dur menghimbau masyarakat agar tidak mendengar fatwa MUI itu, khususnya tentang Jamaah Ahmadiyah Indonesia yang dinyatakan sesat. Para tokoh dari berbagai latar belakang berkumpul lagi di rumah kediaman Gus Dur pada Kamis, 4 Agustus 2005, untuk menyuarakan perlawanan mereka terhadap

wa MUI tersebut. Menurut Gus Dur, panggilan populer KH Abdurrahman Wahid, Indonesia bukan suatu negara yang didasari oleh satu agama tertentu. MUI bukan institusi yang berhak menentukan apakah sesuatu hal benar atau salah. Menurutnya, "pluralisme merupakan keharusan bagi masyarakat Indonesia yang majemuk ini."[54] Dengan fatwanya MUI memperlihatkan adanya sikap yang tidak mau tahu dengan toleransi, yang sebenarnya menjadi inti dari kehidupan beragama yang serba majemuk di Indonesia.[55] Ini berarti fatwa MUI membawa masalah baru dalam hubungan antarumat beragama di Indonesia. Pandangan serbasempit yang dimiliki MUI itu telah merugikan seluruh komponen bangsa.[56] Menurut Gus Dur, arogansi yang sudah diperlihatkan MUI telah menyadarkan kita agar tidak mudah "tertipu" terhadap sikap yang seolah-olah mewakili umat Islam itu.[57]

Kita harus menerima adanya perbedaan agama didasarkan pada sebuah etik publik yang berlaku di Indonesia, dan etika itu dalam kenyataannya berakar pada moral agama-agama di Indonesia.

Azyumardi Azra, mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, menilai ada kesalahpahaman tentang arti pluralisme yang dipakai sebagai acuan oleh MUI dengan pengertian pluralisme dalam diskursus akademik. Azyumardi menjelaskan:

pengharaman pluralisme ini. *Lihat*, Kautsar Azhari Noer, "Islam dan Pluralisme: Catatan Sederhana Untuk Karya Fathi Osman", *Ibid*.

[54] Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid.

[55] *Lihat* wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, "Lain Zaman, Lain Pendekatan", dalam Ahmad Suaedy, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara,* h. 118-119.

[56] Ahmad Suaedy, dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara,* h. xxvii.

[57] KH. Abdurrahman Wahid, "Lain Zaman, Lain Pendekatan", h. 120-121.

> Pluralisme, menurut hemat saya, sederhananya adalah mengakui bahwa di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, terdapat bukan hanya orang Islam, tetapi ada pemeluk agama lainnya. Kita harus mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis sebagaimana juga agama yang kita anut mempunyai hak atas keberadaannya. Maka yang harus dibangun adalah perasaan saling menghormati.[58]

Sejalan dengan Azyumardi Azra, Ahmad Syafii Maarif—mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah—sependapat jika dikatakan bahwa pluralisme merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Menurutnya, pluralisme mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Dalam al-Qur'an surat al-Hujurât ditegaskan: "Kami ciptakan kalian *syu'ûb-an wa qabâ'ila* (berbangsa-bangsa dan bersuku-suku) *li-ta'ârafû* (supaya saling berkenalan)". Ayat ini dalam pandangan Syafii, bukan sekadar untuk saling mengenal, melainkan secara implisit di sana ada juga himbauan untuk bertukar nilai-nilai peradaban, untuk saling memberi dan menerima keberbagaian, atau pluralitas. Pluralisme, dalam pandangan Syafii, merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Ia mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Pluralisme bukan mengakui semua agama benar, atau semua agama sahih. Bukan itu masa-

[58] Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, Juni 2007.

lahnya. Jika ada yang berpandangan seperti itu, menurutnya, paham semacam itu *konyol*. Syafii menyebut tafsiran terhadap pluralisme seperti itu adalah “kampungan”.[59]

Nasaruddin Umar—Guru Besar UIN Jakarta—juga menegaskan bahwa secara normatif, pluralisme adalah hukum alam. Dalam al-Qur’an ditegaskan bahwa, *“Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Ia jadikan kamu (semua) satu umat*...” (Q. 16: 93) [*Law sâ’a rabbuka laja‘alnâkum ummat-an wâ<u>h</u>idah*]. Di dalam ayat itu, menurut Nasaruddin, “Allah menggunakan kata *law*, tidak menggunakan *in* atau *idzâ*, kenapa? Karena kalau menggunakan *in* atau *idzâ* itu pasti berarti bisa, kenapa tidak pakai karena kemungkinan ya atau tidak. Tapi kalau Allah menggunakan kata *law*, tidak mungkin manusia itu seragam. Tuhan sendiri mengklaim seperti itu.”[60]

Karenanya, jika kembali ke fatwa Majelis Ulama Indonesia di atas yang mengharamkan pluralisme, sebenarnya MUI keliru memahami pluralisme. MUI terlalu cepat memberikan kesimpulan bahwa orang yang pluralis akan berpandangan semua agama sama. Pemahaman MUI seperti itu dalam pandangan Qasim Matar—Guru Besar UIN Alauddin, Makassar—jelas salah dan tidak bisa dibenarkan. Sebab, menurutnya, orang yang pluralis akan membiarkan dan menoleransi atau merasa tidak terganggu terhadap setiap hal yang berbeda dan bermacam-macam—apakah itu agama, cara pandang, keyakinan dan sebagainya. Penjelasan yang dilakukan MUI terhadap pluralisme, lanjut Qasim, “tidak berdasarkan ensiklopedi”.[61]

---

[59] Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif.

[60] Wawancara dengan Nasaruddin Umar, Jakarta, 29 Februari 2008.

[61] Wawancara dengan Qasim Matar, Makasar 10 Desember 2006.

Pluralisme bukanlah virus seperti yang selama ini dikatakan oleh segelintir orang. Pernyataan bahwa pluralisme itu adalah haram dan "virus berbahaya" tidak dapat diterima dan dibenarkan. Pengharaman pada pola pikir yang demikian berangkat dari definisi dan interpretasi kebencian dan emosional sehingga tidak mampu melihat kebenaran yang ada di balik objek tersebut.[62]

Menanggapi fatwa MUI, Siti Musdah Mulia—Ketua Umum ICRP, Jakarta—menegaskan:

> Ketika membaca fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, saya agak marah. Sebab, MUI tampaknya tidak memberikan definisi yang jelas tentang pluralisme yang diharamkannya itu. Padahal, menurut saya, pluralisme bukan paham yang mau menganggap semua agama itu sama saja. Sebab, pluralisme justru berangkat dari penghargaan atas keunikan penghayatan individual dalam beragama. Dari namanya saja, kata plural itu sendiri mengandung konotasi yang menghargai perbedaan. Tapi, justru karena berbeda, kita semua bisa saling menghargai satu sama lain. Dengan kata lain, titik tekan dari pluralisme adalah toleransi dan saling menghargai. Jadi, pluralisme bukanlah paham yang mau menyamakan semua agama. Bukan pula ia identik dengan sinkretisme agama. Juga terlalu jauh juga apabila ia dipahami sebagai nihilisme.[63]

Dalam perspektif pluralisme perbedaan ini tidak lantas harus berujung kepada konflik. Dalam al-Qur'an sendiri, me-

---

[62] Samsi Pomalingo, "Pluralisme dan Ikatan Peradaban Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[63] Wawancara dengan Siti Musdah Mulia, Jakarta, Oktober 2006.

nurutnya, terdapat ayat yang mengatakan bahwa, "*untukmu agamamu dan untukku agamaku*". Ayat ini justru menganjurkan bahwa kita semua bebas untuk menjaga agama dan keyakinan masing-masing. Karena itu, salah satu tugas negara dalam hal ini adalah menjadi wasit yang baik dan adil agar tidak ada seorang warganegara pun yang mengalami diskriminasi dan eksploitasi.

Oleh karenanya, seperti dituturkan oleh Jajat Burhanudin—Direktur PPIM UIN Jakarta—melarang pluralisme adalah tindakan yang bertentangan dengan kecenderungan historis yang ada di Indonesia itu sendiri. Memaksakan sesuatu yang sesungguhnya tidak punya basis yang cukup kuat, baik dalam kehidupan sosial maupun agama. MUI, menurut Jajat telah melakukan kesalahan yang sangat fatal."[64] Sebaliknya, menurut Dawam Rahardjo, "umat Islam perlu menganut paham pluralisme, yaitu paham yang didasarkan pada kenyataan tentang pluralitas yang sudah menjadi kenyataan di dunia modern... pluralisme justru paham yang mengakui adanya perbedaan dan identitas."[65]

Adanya berbagai paham keagamaan yang membidani kelahirkan pluralisme, selalu menjadi hukum sejarah dalam tradisi agama-agama. Agama mengandung multivokalitas yang bisa disuarakan secara berbeda-beda oleh penganutnya. Multivokalitas agama didasarkan pada asumsi teoretis bahwa agama tidak pernah monolitik, tunggal, dan hitam-putih. Selalu ada ruang-ruang kosong bagi kreasi-kreasi baru sesuai

---

[64] Wawancara dengan Jajat Burhanudin, Jakarta, 8 Februari 2008.

[65] M. Dawam Rahardjo, "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dengan daya tangkap, imajinasi setiap penganutnya, serta tantangan zaman yang terus berubah.[66] Bertolak dari sini maka pandangan MUI yang memiliki suatu kecenderungan eksklusif dan *judgemental* tersebut jelas tidak akan mampu menerjemahkan Islam yang *kâffah*. Alih-alih mengakomodasi ekspresi-ekspresi Islam yang berbeda.[67] Malahan mencerminkan kepentingan sekelompok tertentu, yakni kalangan ulama konservatif dan kelompok Muslim beraliran keras, karena dapat memicu mereka menjadikan fatwa sebagai dalil dan dalih untuk menyerang kelompok yang berbeda haluan dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam."[68]

Padahal, sebagaimana pendapat Farid Wajdi, "fatwa adalah pendapat hukum dari ulama yang statusnya tidak mengikat. Jadi, kalau ada sekelompok orang, katakanlah ulama, yang membuat fatwa, tidak seharusnya semua Muslim mengikutinya ... fatwa tidak bisa menghakimi sebuah pendapat.

[66] Masdar Hilmy, "Pluralisme: Keberagamaan di Tengah Perebutan Kuasa—Mengarifi Kelianan dalam Agama-agama melalui Netralitas Lembaga Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[67] Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Yogyakarta, Oktober 2006.

[68] Achmad 'Aly MD, "Fatwa MUI Otoriter dan Tak Strategis", dalam Ahmad Suaedy dkk. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. 141. Persis inilah kejadian yang menimpa Ahmadiyah, dan berbagai kelompok minoritas di Indonesia. "Oleh sebab itu bila kita menginginkan umat Islam bangkit dan maju kembali sudah pada saatnya kita mengembangkan pemikiran yang rasional dan independen dari dominasi kekuasaaan politik atau semi politik seperti kekuasaan para ulama yang berada pada lembaga negara atau lembaga non pemerintah". *Lihat*, Zainun Kamal, "Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Ini sulit dijustifikasi karena menyangkut sebuah gagasan—dan sebetulnya fatwa itu sendiri bermasalah."[69]

Jika negara kuat dan melindungi warganegara, maka MUI mau membuat fatwa haram sebanyak apa pun, tidak akan terjadi kekerasan.[70] Menurut Rumadi, status kelembagaaan MUI harus ditinjau ulang karena bermasalah, seraya kita ubah *mindset* masyarakat dalam melihat dan memosisikan MUI.[71]

Beberapa survei PPIM-UIN Jakarta (pasca keluarnya fatwa MUI) menemukan fakta bahwa sikap intoleransi semakin menguat di dalam masyarakat, rasa kenegaraan justru makin memudar. Belum lagi masih kuatnya faktor agama sebagai *identity marker* dibanding negara. Ini adalah problem-problem yang cukup serius. Karena itu pada tingkat elit perlu adanya *mainstreaming* kebangsaan. Gerakan-gerakan kultural saja belumlah cukup. Faktor lain yang harus dipertimbangkan adalah faktor ekonomi dan politik. Di samping itu, negara harus punya daya penetrasi yang memadai terhadap agama, bukan malah membiarkan agama untuk masuk menguasai kepentingan dan ideologi yang justru bertentangan dengan negara.[72]

MUI perlu berhati-hati untuk tidak terlalu mudah mengeluarkan fatwa, apalagi fatwa yang mengklaim kesesatan suatu pendapat, ajaran, aliran, ataupun organisasi. Klaim kesesatan seperti itu, menurut Yunasril Ali—Guru Besar STAIN Kerinci, Jambi—sudah jelas mengganggu banyak hal. Klaim

[69] Wawancara dengan Farid Wajdi, Yogyakarta, 22 Maret 2008.

[70] Wawancara dengan Faqihuddin Abdul Qahir, Cirebon, 2008.

[71] Wawancara dengan Rumadi, Jakarta 13 Februari 2008.

[72] Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, Jakarta, 8 Februari 2008.

demikian telah membatasi ekspresi keberagamaan yang diyakini oleh penganutnya sebagai suatu kebenaran dengan dasar pemikiran dan dasar keagamaan yang valid dan secara legal didukung oleh konstitusi.[73] Dalam pandangan Masdar F. Masudi—Direktur P3M, Jakarta—dengan adanya bukti-bukti kekerasan atas nama agama atau keyakinan yang dialami oleh kelompok Ahmadiyah, sulit dihindari pandangan bahwa MUI telah menjadi inspirator tindakan-tindakan kekerasan itu".

> Fatwa MUI tentang pluralisme terasa sekali tidak didahului oleh proses *tashawwur* [tukar pikiran] secara jernih dan objektif, bagaimana konsep yang telah mendunia itu didefinisikan. Apa yang dilakukan MUI, dalam proses pembahasannya yang begitu singkat, adalah *tashawwur* karikatural yang mem-*blow up* dimensi-dimensi tertentu yang sesungguhnya tidak termasuk komponen utama definisi akan tetapi rentan jadi sasaran tembak orang-orang yang sejak semula sudah punya agenda untuk mendelegitimasikannya. Dengan kata lain, *tashawwur* yang dilakukan lebih merupakan *tashawwur* imajiner yang dibimbing oleh prasangka dan curiga. *Tashawwur* seperti itu sudah tidak memenuhi kelayakan untuk menjadi basis sebuah fatwa apa pun.[74]

Sejalan dengan Masdar, Abdul Moqsith Ghazali—aktivis pluralisme dari The Wahid Institute, dan pengajar Universitas Paramadina—mengatakan:

---

[73] Yunasril Ali, "Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama di Indonesia," Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[74] Masdar F. Masudi, "Tentang MUI dan Fatwa Kontroversialnya", h. 132.

> Tidak banyak untungnya sebuah tafsir (atau fatwa) diciptakan oleh lembaga sebesar MUI jika hanya menjadi pemicu bagi terjadinya kekerasan di tengah masyarakat. Betapa pun canggihnya sebuah proses terbentuknya fatwa, kalau potensial menimbulkan tindak kekerasan di masyarakat maka fatwa tersebut adalah tertolak, demi logika agama Islam sendiri yang cinta damai dan antikekerasan.[75]

Menurut Moqsith, MUI cenderung mendefinisikan sendiri pluralisme dan dengan mengacu pada definisinya itu mereka mengharamkan pluralisme. Padahal yang dilarang MUI bukanlah pluralisme, melainkan pandangan yang menyatakan bahwa semua agama sama persis. Menurutnya, "pemaknaan pluralisme sebagai menyamakan seluruh agama sebagaimana dinyatakan oleh MUI, sebagai *contradictio in terminis*. Karena pluralisme pada dirinya sendiri justru mengandaikan pluralitas. Kalau seluruh agama sama, tidak akan ada pluralisme, yang ada justru singularisme, ketunggalan. Dalam pandangannya, pluralisme sama sekali tidak identik dengan penyamaan agama. Tuduhan menyamakan seluruh agama oleh MUI adalah salah pada dirinya sendiri dan tidak realistis. Karena agama tidak mungkin disamakan. Agama-agama adalah fakta perbedaan. Pluralitas adalah fakta dan pluralisme adalah sikap terhadapnya."[76] Dalam bahasa lain, "pluralisme berangkat dari pengakuan sederhana bahwa sebagai makhluk yang terbatas ruang-waktu, manusia tidak mampu menggapai Kebenaran (dengan "K") akhir yang, pada dirinya sendiri, melampaui batasan ruang-waktu. Jelas pengakuan sederhana

---

[75] Abdul Moqsith Ghazali, "Oligarki Penafsiran Agama", h. 24.
[76] Wawancara dengan Abdul Moqsith Ghazali, Jakarta, 2008.

Agar pluralisme dapat wujud dalam kenyataan kehidupan sosial politik di Indonesia, maka kesantunan publik dan jaminan hukum, harus dijalankan. Menjalankan salah satunya saja tanpa dibarengi dengan yang lain tidaklah mungkin.

ini bertentangan secara frontal dengan pengakuan absolut (*absolute claim*) yang selama ini menjadi bahasa dominan agama."[77] Dalam pengertian yang terluas, pluralisme adalah keyakinan bahwa tidak ada agama yang memonopoli kebenaran atau kehidupan yang mengarah kepada keselamatan.[78] Pluralisme juga merupakan sinonim dari ekumenisme, yakni paham yang memromosikan persatuan, kerjasama atau saling pengertian antaragama atau denominasi dalam sebuah agama.[79]

Pluralisme bukan menyamakan agama-agama

Pluralisme tidak identik dengan menyamakan semua agama. MUI tampaknya salah alamat karena fatwa itu tidak diawali oleh *tashawwur* deliberatif perihal pluralisme. Sebab menyamaratakan semua agama sama secara *in toto*, bukanlah esensi dasar pluralisme.[80] Alasan yang dikeluarkan oleh MUI dalam

[77] Trisno S. Sutanto, "Merawat Kecambah Pluralisme". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[78] Nur A. Fadhil Lubis, "Pluralisme dalam Masyarakat Majemuk". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[79] Syafiq A. Mughni, "Islam dan Pluralisme dalam Peta Pemikiran Muhammadiyah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[80] Abdul Moqsith Ghazali, "Metodologi Berfatwa dalam Islam", h. 130.

memfatwa haram pluralisme itu sama sekali tidak masuk akal,[81] bahkan sebuah kemubaziran (sia-sia). Karena semua agama baik Islam, Kristen, Hindu, maupun Buddha tidak berpaham bahwa pluralisme itu berarti sinkretisasi agama-agama.[82] Pluralisme adalah penghormatan terhadap keberbagaian dengan tetap berpatokan pada keyakinan sendiri. Tidak harus menganggap semua keyakinan itu sama.[83]

Fatwa itu sendiri pada hakikatnya tak lebih dari sebuah pendapat dan pemikiran belaka dari individu ulama atau institusi keulamaan, yang boleh diikuti atau diabaikan sama sekali. Pendeknya fatwa bersifat tidak mengikat. Justru, menurutnya, cara-cara yang ditempuh MUI melalui fatwa-fatwanya semakin mempersempit ruang gerak teks agama atau al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an terkurung dalam perangkap penafsiran MUI, karena penafsiran yang diproduksi terutama oleh kelompok-kelompok *non-mainstream* dianggap pinggiran dan tidak resmi sehingga perlu dirapikan dan ditertibkan dengan sejumlah fatwa ini.[84] Padahal, fatwa tidak boleh melanggar prinsip hak asasi manusia yang dibela Islam sejak mula. Prinsip itu antara lain hak untuk memeluk suatu agama atau keyakinan, termasuk hak untuk mengikuti jejak tafsir tertentu dalam Islam".[85] Inilah tantangan yang paling berat dalam pluralisme, apabila keragaman ini tidak bisa dijadikan fondasi untuk membangun kebersamaan. Harus dia-

---

[81] Wawancara dengan Ahmad Suaedy, Jakarta, 29 Februari 2008.

[82] Wawancara dengan Hamka Haq, Jakarta, 11 Februari 2008.

[83] Wawancara dengan Ahmad Suaedy, Jakarta, 29 Februari 2008.

[84] Abdul Moqsith Ghazali, "Oligarki Penafsiran Agama", h. 24.

[85] Abdul Moqsith Ghazali, "Metodologi Berfatwa dalam Islam", h. 129.

kui, bahwa fatwa MUI ini telah menjadi salah satu bolduser yang merusak kebhinnekaan. Fatwa MUI telah membunuh khazanah pluralisme atau keragaman yang ada pada bangsa ini."[86]

> Kesalahan fatal dari fatwa MUI adalah, salah satunya, menyamakan pluralisme dengan relativisme dan sinkretisme. Pandangan seperti itu tentu saja keliru. Persoalannya adalah bahwa kemudian fatwa MUI itu dikapitalisasi oleh kelompok-kelompok garis keras untuk kepentingan mereka sendiri atau, lebih tepatnya, demi kepentingan politik kelompok keagamaan tertentu... kasus-kasus terakhir, terutama setelah munculnya fatwa MUI, semakin menjauhkan Indonesia dari cita-cita ideal... Karenanya fatwa MUI hendaknya tidak dijadikan pedoman hukum bagi umat Islam lantaran fatwa-fatwa yang diputuskan tidak didasarkan atas konsep dan studi yang matang sesuai dengan fakta-fakta empiris... fatwa yang justru tidak mencerminkan pendapat seluruh ulama atau umat Islam di negeri ini, dan lebih merupakan keputusan politis.[87]

Pernyataan Syafi'i di atas menegaskan bahwa fatwa MUI ini bermasalah. Karenanya menurut Syafi'i, kita harus kritis terhadap fatwa apa pun, sekalipun ia keluar dari lembaga seperti MUI. Sebesar apa pun seorang ulama tetap saja akan ada kekurangan-kekurangan. Dan yang terpenting, lanjut Syafi'i, fatwa bukan firman Tuhan. Jangan sampai MUI berkembang sebagai institusi yang menjadi polisi akidah melalui fatwa-fatwanya. Karena itu, ia menganjurkan tidak perlunya

---

[86] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, Jakarta, 2008.

[87] Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

sentralisasi fatwa. Persoalan sesat atau tidak itu hanya Tuhan yang memutuskan.[88]

Djohan Effendi—mantan Ketua Umum ICRP—dengan nada bertanya mengatakan, "Andaikata MUI menempatkan dirinya sebagai pengawal akidah dan melarang pemahaman dan penafsiran salah satu unsur akidah yang berbeda dengan pemahaman dan penafsiran mayoritas apakah lalu mereka yang menganut pemahaman dan penafsiran yang berbeda itu harus ditindak? Lalu perlu juga pengadilan akidah yang akan mengadili apakah akidah seseorang yang dituduh sesat, benar-benar sesat atau tidak? Mengapa MUI tidak menyerahkan masalah ini kepada Allah yang tidak melarang mereka yang dianggap "sesat" oleh MUI hidup di atas bumi-Nya?"[89]

> Saya kira, yang mungkin lebih arif adalah kembali kepada Majelis Tarjih Muhammadiyah, Majelis Syuriah NU, atau yang lain-lain dalam soal fatwa-fatwa. Dua lembaga itu lebih dari MUI. Karena apa pun yang difatwakan MUI berkenaan soal ibadah, orang tidak akan melihatnya. Mereka lebih melihat Majelis Tarjih dan Majelis Syuriah. Karena itu, MUI sebenarnya lebih menangani masalah-masalah sosial untuk kemaslahatan umat, bukan pada masalah teologi atau ajaran.[90]

---

[88] "MUI Perlu Mereformasi Diri", wawancara dengan M. Syafii Anwar dalam, Ahmad Suaedy, dkk. (ed.). *Kala Fatwa Jadi Penjara,* h. 241-243

[89] Djohan Effendi, "Mengapa Masalah Akidah Tidak Diserahkan kepada Allah Saja?" *Ibid*., h. 117.

[90] "MUI Perlu Mereformasi Diri" wawancara dengan Djohan Effendi, *Ibid*., h. 248.

KH. A. Musthofa Bisri—budayawan Islam terkemuka—juga mengingatkan agar MUI, “tidak berlebihan dalam menyikapi apa pun”.[91] Musthofa menyayangkan, bagaimana mungkin MUI mengharamkan gagasan atau ide seperti pluralisme. Menghukumi pemikiran, menurutnya, di samping tidak lazim, juga sia-sia. Itu sama saja dengan melarang orang berpikir. Ia menegaskan:

> Agama ini sebetulnya bukan untuk Allah, tetapi untuk manusia. Tuhan tidak perlu apa-apa. Kalau 5 miliar orang di dunia ini *mbambung* semua, tidak salat semua, juga tidak apa-apa. Tuhan tidak rugi sama sekali. Ya... kadang-kadang saking semangatnya, orang-orang merasa seolah-olah mendapat mandat dari Allah. Ya maklum saja, orang yang hidup di akhir zaman ini kan sudah jauh dari Kanjeng Rasul. Karena itu, kadang-kadang berperilaku yang lucu-lucu ... saya melihat, yang menyerbu tempat Ahmadiyah di Parung, Bogor, sesat sekali. Itu bentuk kezaliman yang nyata. Itu tidak ada dalilnya sama sekali ... saya tidak mengerti jalan pikiran orang-orang yang menyerbu Ahmadiyah. Apakah itu *amar ma‘rûf* atau apa. Kalau disebut *amar ma‘rûf* dampaknya jelas lebih buruk. Saya menduga, mungkin kiai yang betul-betul kiai di MUI tidak serius membicarakan masalah ini sampai ke dampak-dampaknya.[92]

---

[91] KH Mustofa Bisri, “Obrolan tentang Fatwa MUI”, *Ibid.,* h. 167.

[92] “Fatwa MUI, Refleksi Ketidakpercayaan Diri”, wawancara dengan Musthofa Bisri, *Ibid.*, h. 253-257.

Pluralisme adalah pengakuan terhadap eksistensi agama-agama

Di tengah derasnya pengaruh fatwa MUI terhadap pluralisme, fatwa itu tidak mematikan keragaman yang ada di masyarakat Islam Indonesia, karena posisi Islam Progresif cukup mapan. Sebenarnya tidak ada pilihan bagi MUI kecuali menerima fakta keragaman itu sendiri dan menjadikan keragaman itu sebagai energi positif untuk membangun kebersamaan.[93] Sebagai langkah selanjutnya sangat baik jika mendalami agama masing-masing, lalu mencari titik temu dan bersepakat untuk berbeda dengan sikap saling menghargai mengenai hal yang memang tidak bisa bertemu antara satu agama dengan agama lain. Pluralisme sendiri dimaknai sebagai pengakuan terhadap keyakinan setiap orang akan kebenaran agamanya masing-masing, "jika sudah seperti itu, kita akan damai dalam perbedaan".[94]

Namun demikian, Ihsan Ali-Fauzi mengingatkan, agama jangan diistimewakan hanya karena itu agama, tetapi juga jangan segera dicurigai dengan alasan yang sama, yakni karena itu agama. Artinya, di antara semua itu ada sederet kemungkinan dan pengalaman-pengalaman dari berbagai negara, yang memberikan contoh dalam hal mengelola agama dan identitas lain.[95]

Menurut para intelektual Islam Progresif, Islam adalah sebuah agama universal, untuk sekalian umat manusia. Islam sama dan sebangun dengan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Karenanya, pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam agama Islam. Sehingga ketika kalangan Ah-

[93] Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, Jakarta, 2008.

[94] Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.

[95] Wawancara dengan Ihsan Ali-Fauzi, Jakarta 12 Mei 2007.

madiyah dizalimi sekelompok masyarakat, maka sejatinya tindakan anarkis seperti itu—atas nama pembelaan pluralisme—harus ditentang, dan dari segi teologi seperti dikatakan Amien Rais—mantan Ketua MPR RI dan Ketua Umum PP Muhammadiyah—"bukanlah merupakan tindakan yang Islami". Dalam Islam, menurut Amien Rais, semua keyakinan diberi hak hidup. Islam mudah sekali menerima pluralisme, karena hal tersebut merupakan hal yang bersifat universal.[96] Meskipun pluralisme berasal dari Barat, tapi sepanjang berkaitan dengan spirit agama yang menuntun umat manusia untuk berlaku adil, sebagaimana konsep hak asasi manusia (HAM) yang sudah diuniversalisasikan, harus kita terima.[97]

Pluralisme juga tertera dalam sila ketiga Pancasila, di mana ada nilai-nilai persatuan dalam keragaman. Persatuan itu mengandaikan adanya perbedaan. Tidak ada persatuan tanpa perbedaan. Dengan mengatakan "Persatuan Indonesia", implisit di dalamya menerima adanya keberagaman di Indonesia. Oleh karena itu, tidak bisa satu undang-undang didikte oleh satu hukum agama tertentu.[98]

---

[96] Wawancara dengan M. Amien Rais, Jakarta, Oktober 2006.

[97] Juga dikemukakan oleh M. Syafi'i Anwar. Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

[98] Wawancara dengan Yudi Latief, Jakarta, 31 Januari 2008. Hal pertama yang harus dihayati dalam upaya reformasi pengelolaan negara adalah memahami kembali konsepsi dasar negara-bangsa. Bangsa *(nation)* adalah suatu konsepsi kultural tentang suatu komunitas yang diimajinasikan sebagai entitas dari suatu *kindship* (kerabat)—yang biasanya diikat oleh suatu kemampuan *self-rule*. Sedang negara *(state)* adalah suatu konsepsi politik tentang sebuah entitas politik yang tumbuh berdasarkan kontrak sosial yang meletakkan individu ke dalam kerangka kewarganegaraan *(citizenship)*.

Hal yang lebih penting dalam konteks keindonesiaan, secara historis, pluralisme sesungguhnya bukan konsep baru dan asing, karena ia telah menjadi jiwa bangsa Indonesia sejak dulu. Hal tersebut tercermin pada semboyan negara *Bhinneka Tunggal Ika* yang dikutip dari *Kakawin Sutasoma* karya Mpu Tantular (1365) yang secara politis dan geografis bermakna "bermacam ragam etnis dan agama yang hidup di kawasan Nusantara, tetapi memiliki satu tujuan yang sama".[99] Konsep *Bhinneka Tunggal Ika* ini memuat cita-cita pluralisme dan multikulturalisme sekaligus, yakni sebuah masyarakat yang tersusun dari berbagai macam bentuk kehidupan dan orientasi nilai etnik maupun agama. Suatu kebudayaan tidak dapat menghargai kebudayaan lain tanpa menghargai kebinnekaan dalam dirinya sendiri dan dalam tradisi budaya lain. Dialog antartradisi dan budaya diperlukan, antara lain melalui pemikiran, perenungan, penelitian, penyebarluasan dialog antarbudaya dan antaragama,[100] sebagaimana pada awal kemerdekaan di Indonesia sudah belajar menghargai kemajemukan berdasarkan sistem keyakinan dan keragaman budaya. Masyarakat Indonesia telah lama hidup berdampingan saling menghormati dan menghargai perbe-

---

"Hakikat kebangsaan Indonesia adalah '*nations in nation*'—yang mencerminkan adanya 'keragaman dalam kesatuan' dan 'kesatuan dalam keragaman'". *Lihat*, Yudi Latief, "Teologi Kebangsaan untuk Kebajikan Bersama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[99] Neng Dara Affiah, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Kebangsaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[100] Abdul Hadi WM, "Multikulturalisme dan Bhinneka Tunggal Ika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

daan agama, dengan diterimanya Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha atau Khonghucu.[101]

Dengan demikian, tidak bisa tidak pluralisme merupakan *hard fact*, dan ideologi Pancasila telah menjadi sublimasi paling memungkinkan bagi negara plural seperti Indonesia, terutama guna menghindari perseteruan terbuka (*hard conflict*) antarkomunitas beragama atau antardenominasi dalam agama tertentu.[102]

Keislaman dalam ruang keindonesiaan bukanlah semata-mata simbol formal, sentimen, dan identitas partikular yang diperjuangkan secara emosional dalam panggung politik untuk meraih posisi dominan. Keberislaman adalah etos dan komitmen untuk memperjuangkan keadilan bagi semua melalui refleksi tindakan rasional. Hanya dengan cara itulah Islam sebagai sebuah peradaban dapat memberikan sumbangan penting terhadap keindonesiaan. Di sinilah tindakan aksi kolektif berbasis solidaritas untuk memperjuangkan keadilan sosial—yang menolak ikatan-ikatan primordial—menjadi langkah praksis dalam memaknai politik kebangsaan.[103]

---

[101] Abdullah Ali, "Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Perspektif Sosio-Antropologis". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[102] Masdar Hilmy, "Pluralisme Keberagamaan di Tengah Perebutan Kuasa: Mengarifi Kelianan dalam Agama-agama melalui Netralitas Lembaga Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[103] Airlangga Pribadi, "Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Keragaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Kebenaran yang Satu termanifestasi dalam banyak

Pada umumnya para intelektual Islam Progresif meyakini bahwa "sumber kebenaran hanya satu, meskipun manusia mengungkapkannya dengan cara yang berbeda-beda." Pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal itu, misalnya menurut Nurcholish Madjid ialah paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau *tawẖîd* yang secara harfiah berarti "memahaesakan", yakni memahaesakan Tuhan. Berdasarkan paham ke-*tawẖîd*-an inilah, al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan keagamaan *(religious plurality),* yang dewasa ini menjadi tema penting dalam studi agama-agama dan pembicaraan mengenai teologi Islam tentang agama-agama—yang masih akan dianalisis di bawah. Dalam pandangan teologi Islam, sikap ini dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada, yaitu bahwa semua agama itu pada mulanya menganut prinsip transendental yang sama, dan karena alasan itulah al-Qur'an mengajak kepada titik pertemuan *(kalimat-un sawâ').*[104]

---

[104] Pembahasan nilai-nilai universal dalam agama pada masa kini sangat penting, terutama untuk pengembangan pemahaman ajaran agama dalam konteks dunia modern, baik dalam kehidupan politik, ekonomi maupun sosial budaya. Pengembangan nilai-nilai dasar dalam kehidupan masyarakat dan negara serta pengungkapan filsafat atau tujuan syariat (*maqâshid al-syarî'ah*) dapat dijadikan sebagai pertimbangan pelaksanaan ajaran-ajaran Islam tertentu yang bersifat partikular dalam sebuah masyarakat yang plural. Pembahasan nilai-nilai universal dalam agama diperlukan dalam rangka mengembangkan dialog antaragama, antarbudaya atau antarperadaban. Dalam dialog itu, sisi-sisi persamaan di antara berbagai agama, budaya, dan peradaban itu dimunculkan, tentu saja dengan tetap menunjukkan sisi-sisi perbedaannya, agar masing-masing kelompok agama, budaya, dan

Implikasi dari *kalimat-un sawâ'* ini menurut al-Qur'an adalah, siapa pun dapat memperoleh "keselamatan" asalkan dia beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat baik—tiga pertanda dari orang-orang yang selamat me-

Pluralisme merupakan pilar demokrasi.
Pluralisme berkaitan dengan gagasan demokrasi. Tidak ada demokrasi yang sejati tanpa pluralisme. Pluralisme adalah suatu keniscayaan |dalam suatu negara demokratis. Pluralisme di sini berarti perlindungan negara terhadap hak-hak warganegaranya untuk memeluk agama sesuai dengan apa yang diyakininya. Negara tidak bisa menghakimi keyakinan seseorang, karena keyakinan seseorang atau kelompok adalah hak yang tidak bisa diganggu gugat. Kewajiban negara adalah melindunginya, dan kewajiban warganegara untuk mematuhi peraturan atau hukum yang berlaku di negaranya.

nurut al-Qur'an yang dikatakan dalam dua ayat yang persis hampir sama. "*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, siapa saja yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian serta berbuat kebajikan, bagi mereka pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka akan bersedih hati*."[105]

Pada umumnya pemahaman pluralisme yang dikembangkan kalangan intelektual Islam Progresif berkaitan de-

---

peradaban ini dapat saling memahami dan saling menghormati. *Lihat*, Masykuri Abdillah, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[105] *Lihat* Q. 2:62. Juga ayat yang mirip sekali dengannya, Q. 5:69.

ngan pemahaman mengenai hakikat universalisme agama-agama, yaitu bahwa semua agama pada dasarnya secara transenden disatukan dengan kebajikan universal, yang menjadikan setiap agama sama-sama memiliki pandangan dasar yang sama tentang realitas yang absolut *(absolut reality)*.[106] KH. Husein Muhammad menggambarkan hakikat universalisme agama itu dengan sangat indah. Dia mengatakan, "ada sebuah syair yang sangat menarik: *Ibâratunâ syattâ wa <u>h</u>usnuhâ wâ<u>h</u>id / wa kullun ilâ dzâka al-jamâli yusîru* yang terjemahnya, "Bahasa kita berbeda-beda tapi Yang Cantik adalah Satu / dan masing-masing berjalan menuju Yang Cantik itu". Syair ini, menurutnya, sebuah gambaran bagaimana ulama terdahulu melihat realitas masyarakat yang berbeda-beda namun sebetulnya menuju tujuan yang sama. Bagi Husein, pluralisme adalah pandangan yang bersifat islami. Pluralisme merupakan cara yang paling baik untuk mengatasi konflik, dan kemungkinan timbulnya sikap dan budaya saling mencemooh dan merendahkan antara kelompok yang satu dengan yang lain. Pluralisme adalah hukum Allah. Yaitu bahwa Allah telah menciptakan manusia secara plural, beragam, berbeda-beda

---

[106] Entitas manusia secara universal adalah satu, tapi secara partikular manusia memiliki banyak bentuk dan ragam. Ada yang berkulit hitam, putih, coklat. Ada yang pendek, tinggi, kecil, gemuk. Keberadaan semacam inilah yang oleh Nasr dikatakan sebagai *the one in the many*. Atau bisa dibalik, *the many in the one*. Karenanya Yang Absolut seakan paradoks, memiliki sifat ambiguitas yang mengandung pertentangan-pertentangan dalam dirinya, tetapi menjadi satu kesatuan utuh yang harmonis. Inilah yang dalam filsafat Barat disebut *coincidentia oppositorum*. *Lihat*, M. Wahyuni Nafis, "Argumen Eksklusif-Inklusif dalam Berislam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dan berwarna-warni. Islam sendiri menurut Husein merupakan "penyempurnaan" ajaran-ajaran sebelumnya membawa arti bahwa jalan-jalan yang lain tetap harus hidup, bukan harus mati dan melebur ke dalam Islam. "Tidak ada satu pun ayat al-Quran yang mengatakan bahwa agama lain sebelum Islam dihapus oleh Islam, Islam kemudian menjadi satu-satunya yang benar, dan setelah itu, tidak boleh ada agama lagi selain Islam".[107] Justru dengan pluralisme, dalam Islam diperkenalkan kepada manusia akan adanya keanekaragaman dalam hal budaya, pikiran, ideologi, ras, keyakinan, jenis kelamin, biologis, sosial, geografis dan sebagainya. yang membawa implikasi adanya pluralitas kebenaran.[108]

Sementara itu dalam pandangan Amin Abdullah—Rektor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta—secara normatif-doktrinal, al-Qur'an telah mengantisipasi kemungkinan timbulnya sikap dan budaya saling mencemooh dan merendahkan antara kelompok yang satu dengan yang lain. Tindakan mencemooh

[107] Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.

[108] Wawancara dengan KH. Husen Muhammad, Cirebon, 22 Mei 2007. Tentang pluralisme agama, KH Husen Muhammad mengatakan, "ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang kebebasan orang untuk berkeyakinan atau beragama, pernyataan yang paling tegas adalah "*Siapa yang mau beriman, berimanlah dan siapa yang mau kufur yang silakan kufur*". Lalu, Tuhan juga menekankan, "*Tidak ada paksaan dalam beragama*". Nabi juga tidak bisa dan tidak boleh memaksa orang untuk mengikuti agamanya, bahkan termasuk kepada keluarganya sendiri. "*Innaka lâ tahdî man ahbabta wa lâkinna Allâh yahdî man yasyâ'*", yang artinya, "Kamu (Muhammad) tidak bisa memberikan petunjuk *(hidâyah)* bahkan kepada orang yang kamu cintai, tetapi Allah-lah yang memberikan petunjuk itu (sehingga dia bisa beriman)". "*Lasta 'alayhim bi mushaythir*", artinya "Kamu (Muhammad) bukanlah orang yang bisa memaksa".

dan mengejek, serta merendahkan orang, apalagi kelompok lain, merupakan cikal-bakal dan sumber konflik sosial yang potensial.

Karenanya, dengan memperhatikan cara membaca ayat-ayat al-Qur'an secara dialektis dan hermeneutis, demikian Amin, dapat dikatakan bahwa secara doktrinal-normatif sesungguhnya al-Qur'an jauh lebih "liberal" dan "radikal" sekaligus "arif " dalam menanggapi isu pluralitas agama. Dengan tegas al-Qur'an lebih menganjurkan untuk saling "berkenalan", "bersahabat" (*li-ta'ârafû*), "berdialog" (*jâdilhum billatî hiya ahsan*), dan tidak memerlukan pemaksaan untuk menganut agama tertentu termasuk agama Islam (*lâ ikrâha fî al-dîn*).[109]

Menurut Amin, semua agama berbeda. Tidak ada agama yang sama. Berbeda dalam doktrinnya, dalam institusinya, kelembagaannya, pemimpinnya, jenis umatnya, hari besarnya, ruang, tempat, waktu yang dianggap suci oleh pengikutnya dan begitu seterusnya. Tetapi di dalam perbedaan itu terdapat *commonalities*, *common pattern* (*al-maskût 'anhu*) yang tidak terekspresikan keluar. Artinya dalam masing-masing agama ada unsur-unsur kesamaannya, misalnya humanitasnya, rasa kemanusiaan, keadilan, keprihatinan terhadap lingkungan yang buruk, menolong orang-orang yang terpinggirkan, seperti orang miskin, wanita, anak-anak, dan orang tua. Menurutnya, unsur-unsur kesamaan tersebut bukanlah hal yang relatif, tetapi justru absolut. Absolut ide dasarnya, tetapi relatif dalam pelaksanaan dan implementasinya.

---

[109] Lebih lengkapnya, *lihat*, Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-79.

Dalam pandangan Amin, relativitas dan relativisme di sini dipahami sebagai suatu cara untuk membuka kesempatan bagi pemahaman sebuah objek dari berbagai dimensi serta aspek yang ada. Relativitas sama sekali bukan dipahami sebagai sebuah sikap penolakan secara total terhadap nilai-nilai ajaran-ajaran agama tertentu yang sudah baku.

Relativitas—agaknya Amin Abdullah lebih suka memakai istilah relativitas dari pada relativisme—di sini bukannya berarti penolakan total terhadap adanya standar umum, nilai-nilai fundamental keagamaan, prinsip-pinsip tauhid dan sebagainya. Relativitas—sekaligus pluralitas di sini—lebih dimaksudkan sebagai istilah "teknis metodologis" yang justru sangat dibutuhkan dalam dunia pemahaman penafsiran dan pemaknaan karena istilah tersebut dimaksudkan sebagai gambaran atau potret kenyataan betapa perbedaan budaya, agama, bahasa, dan tradisi memberikan gambaran tentang dunia termasuk dunia realitas keagamaan yang juga berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Kenyataan adanya hubungan yang kukuh antara "pemikiran" dan "objek pemikiran" (yang plural) merupakan pengukuhan tentang perlunya langkah-langkah dan "prosedur" pemahaman yang harus dilalui.

Dengan demikian, persoalan relativitas di sini lebih terkait pada aspek metodologis, dan bukannya pada persoalan metafisis. Relativitas di sini terkait dengan perlunya sebuah "model" penafsiran dan "kerangka" pemahaman yang besifat praktis, dan bukannya suatu pernyataan yang bersifat objektif tentang sifat-sifat pokok (*nature*) dari dunia dan sekitar kita. Oleh karena itu, konsekuensinya, "model" atau "kerangka" pemahaman dan penafsiran tersebut bukannya merupakan suatu pendapat yang bersifat "tetap" (tidak berubah-ubah),

melainkan sekadar "model" atau "kerangka" (*frame*) pendekatan untuk menjelaskan hakikat segala sesuatu. Oleh karena itu, lanjut Amin, yang diperlukan sekarang adalah cara pendekatan yang baru.[110]

Persoalan pluralisme dan relativisme juga mendapat perhatian dari Gadis Arivia—pengajar filsafat Universitas Indonesia. Menurutnya, pluralisme memang mempunyai pengertian yang dapat mengarah pada sesuatu yang sangat relatif. Jika agama masuk ke dalam ruang pribadi maka dengan sendirinya ia akan menjadi sangat relatif. Pluralisme menjadi relatif karena membiarkan orang untuk memilih, membiarkan suara-suara lain masuk, tidak mengeksklusifkan identitasnya, dan tidak *fixed*.[111] Hal ini justru menjadi kesempatan bagi pemikiran agama untuk selalu dipikirkan ulang.[112] Tetapi, tentu saja yang dimaksud relatif di sini, tidak mungkin bahwa semua agama sama benarnya, tetapi semuanya sama memiliki hak untuk hidup dalam tatanan bersama.[113]

Pluralisme pada tingkat teologis seperti telah banyak disinggung di atas, menurut Kautsar—Guru Besar pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta—harus mendapat perhatian lebih. Karena ini merupakan tingkat yang paling sulit diterima oleh kebanyakan orang Muslim, sebab terkait dengan persoalan eskatologis mengenai keselamatan di akhirat. Dalam pandangannya, paham teologis tidak boleh dihakimi oleh manusia, karena yang berhak

---

[110] Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Oktober 2006.

[111] Wawancara dengan Gadis Arivia, Depok, 24 Mei 2007.

[112] Wawancara dengan Martin L. Sinaga, Jakarta, 15 Mei 2007.

[113] Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.

menghakiminya hanyalah Tuhan. Al-Quran beberapa kali menyerukan, di antaranya, *"Fa 'l-Lâhu yah̲kumu baynahum yawm-a 'l-qiyâmati fîmâ kânû fîhî yakhtalifûn"* ("Maka Allah menghakimi [menetapkan hukum] di antara mereka pada Hari Kiamat tentang apa yang mereka perselisihkan" (2: 113).

Menurut Kautsar, ayat yang berbunyi *"inna 'l-dîn 'inda 'l-Lâh-i 'l-islâm"* (3: 19),[114] juga bisa dimaknai bahwa agama yang dimaksud bukanlah sistem, melainkan agama personal; sikap kepasrahan kepada Tuhan. Maka ayat ini bisa diterjemahkan sebagai, "Sesungguhnya kepatuhan—yang diterima—di sisi Allah adalah kepasrahan kepada-Nya."[115] Dalam kaitan

---

[114] Ibn Faris, seorang ahli bahasa Arab dalam karyanya *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* dalam entri "d-y-n" berpendapat bahwa semua akar kata tersebut berasal dari asal yang sama, dan makna derivasinya juga merujuk kepada makna asalnya. Sehingga *dîn* bermakna semua jenis dari ketertundukan dan keterhinaan (*al-inqiyâd wa al-dzull*). Bila merujuk pada pandangan Ibn Faris, maka semua makna etimologis yang dikemukakan di atas merupakan spesies dari makna genus "ketertundukan dan keterhinaan". *Lihat*, A. Nasruddin Latief, "Makna *Dîn*, *Millah* dan *Nih̲lah* dalam al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[115] Dalam pandangan Kautsar, *dîn* sebagai sistem yang ideal yang datang dari Allah ketika direspons (dalam arti dipahami, ditafsirkan, dan dipatuhi oleh manusia yang pasti menurut pemahaman atau penafsirannya) berubah menjadi *dîn* historis, *dîn* sebagai fakta sejarah, realitas sejarah. *Dîn* historis adalah sejarah manusia karena ia adalah aktivitas manusia yang selalu mengalami proses yang tidak pernah berhenti. *Dîn* dipahami dengan berbagai tafsir, yang pada gilirannya melahirkan banyak aliran, mazhab, dan sekte keagamaan. *Lihat*, Kautsar Azhari Noer, "Makna *Dîn* dalam al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dengan kemajemukan agama, yang harus diusahakan adalah bagaimana menanamkan pada masyarakat sikap toleransi. Yang menjadi masalah adalah ketika banyak ulama malah mananamkan sikap tidak toleran dan sikap eksklusif. Oleh sebab itu, lanjut Kautsar, eksklusivisme dalam Islam, pada dasarnya, adalah semacam imperialisme teologis, yakni keinginan untuk menguasai dan memonopoli kebenaran teologis. Islam dianggap sebagai agama yang dititahkan untuk bersikap defensif sekaligus ofensif.[116]

Sedangkan dalam konteks negara, menurut Kautsar, pluralisme lebih dekat dengan gagasan demokrasi. Tidak ada demokrasi yang sejati tanpa pluralisme. Karena pluralisme menghormati kemajemukan. Jika itu diabaikan, tidak mungkin demokrasi bisa berjalan. Demokrasi juga sangat terkait dengan *civil society*. *Civil society* berarti masyarakat secara bebas dan mandiri mempunyai kemampuan untuk menyuarakan keinginan-keinginannya. Jadi masyarakat tidak didominasi oleh negara.

Karenanya, demikian Kautsar, orang yang tidak bisa menerima dan menghargai keunikan orang dan tidak mampu lebur dalam proses dialog dengan orang lain adalah orang yang gagal memahami diri dan sesamanya. Kehidupan adalah sebuah proses dialog yang terus-menerus. Dalam dialog seseorang akan memberi dan menerima. Untuk bisa melakukan dialog secara dewasa dan produktif tentu saja diperlukan kesabaran, pengalaman, kepercayaan diri serta kematangan pribadi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kese-

---

[116] Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, Jakarta, September 2006.

Pluralisme terkait dengan unsur lain dari kultur demokrasi, yakni toleransi politik dan saling percaya sesama warga dalam sebuah negara-bangsa, lepas apa pun latar belakang primordialnya. Bila unsur-unsur ini lemah dalam masyarakat, maka demokrasi tidak bisa hidup dan berkembang dengan baik.

diaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan. Dalam konteks ini ketertutupan adalah cermin ketakutan, dan ketakutan adalah cermin kegoyahan. Keterbukaan adalah cermin keberanian, dan keberanian adalah cermin kekokohan. Kekokohan dasar dalam beriman bagi seseorang justru terbukti ketika ia berani berhadapan dengan orang-orang lain yang berbeda pandangan dengannya dalam satu agama, dan orang-orang lain yang berbeda agama dengannya. Kekokohan yang sejati tidak memerlukan "benteng" ketertutupan atau eksklusivisme.[117]

Keberagamaan Eksklusif

Keberagamaan eksklusif sangat dikhawatirkan oleh Komaruddin Hidayat—Rektor UIN Jakarta. Menurutnya, eksklusivisme akan menjadi semakin militan ketika memperoleh penegasan dari paham agama yang diyakininya, seperti halnya para teroris yang yakin sekali meledakkan bom itu merupakan tindakan suci. Hal itu merupakan fenomena kultural, antropologis,

---

[117] *Lihat*, Ahmad Gaus A.F (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia & Paramadina, 1998), h. 265.

psikologis dan politis yang kebetulan mendapat penguatan dari agama.

Penguatan dari agama tersebut bisa muncul dari produk fikih yang berwajah eksklusif. Fikih banyak berkonsentrasi kepada upaya mendeduksikan ayat. Artinya, produk fikih yang ada berupa deskripsi hasil analisis terhadap makna teks. Akibatnya fikih hanya bersifat formal. Banyak ditemui dalam pemikiran fikih bahwa yang penting hukum dapat dikembalikan secara formal kepada bunyi teks al-Qur'an atau hadis. Tak jelas kepada kepentingan apa produk hukum itu diperuntukkan, tak menjadi soal apakah hukum itu dalam kenyataan historisnya telah menyentuh kemaslahatan orang banyak atau hanya menyantuni kepentingan sekelompok orang tertentu. Oleh karena itu, tak mengherankan apabila wajah fikih tampak dingin, kurang menunjukkan pemihakan (*engagement)* terhadap kepentingan kemaslahatan masyarakat.[118]

Fikih yang sekarang ada, seperti fikih Hanafi, fikih Maliki, fikih Syafi'i, dan fikih Hambali adalah hasil pemikiran-pemikiran mereka (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali) dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena merupakan hasil pemikiran ulama, maka fikih-fikih itu sifatnya relatif. Kedudukannya sama dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya, seperti Ilmu Tafsir, Ilmu Hadits, Ilmu Kalam, dan lain-lain. Jika suatu produk fikih tidak cocok untuk mewujudkan kemaslahatan kehidupan suatu masyarakat karena berbeda tempat dan waktunya, bisa saja fikih itu ditinggalkan dan dicari format baru dengan mengacu kepada nilai-nilai dasar yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sun-

[118] Budi Kisworo, "Fikih dalam Kemajemukan Masyarakat Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

nah. "Dekonstruksi" dan "rekonstruksi" inilah yang banyak dilakukan kalangan Islam Progresif dewasa ini.

Menurut Budi Kisworo:

> Fikih yang sering diidentikkan dengan hukum Islam adalah hasil proses daya nalar manusia terhadap teks-teks wahyu dan hadis Nabi saw, baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena itu, fikih (hukum Islam) berbeda dengan syariat. Kalau syariat bersifat doktriner, pasti, dan tidak mengalami perubahan, sedangkan fikih (hukum Islam) karena merupakan hasil proses penalaran manusia terhadap wahyu dan sunnah, maka ia bisa berkembang, bervariasi, sesuai dengan tingkat kemampuan daya nalar manusia.

Sementara itu Abdul Moqsith Ghazali mengatakan bahwa:

> ... fikih tidak tumbuh dalam ruang kosong, tapi bergerak dalam arus sejarah. Setiap produk pemikiran fikih selalu merupakan interaksi antara si pemikir dan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya....Oleh karena fikih tak lepas dari konteks spasialnya (*ahwâl wa dlurûfihi*), maka ia bersifat partikularistik, *zamanî*, dan *makanî* [mewaktu dan meruang]. Kebenaran fikih tak sampai pada derajat *qath'î* (pasti). Sangat tidak tepat, jika kita meng-*copy* begitu saja fikih-fikih lokal yang berlangsung di tanah Arab untuk diterapkan di Indonesia tanpa proses kontekstualisasi bahkan modifikasi. Sebab, fikih itu memang dipahat untuk merespons tantangan zamannya waktu itu. Dan *fuqahâ'* tak lebih dari agen sejarah yang bekerja dalam

> lingkup situasionalnya, sehingga tak mudah untuk keluar dari kungkungan itu.[119]

Menurut Moqsith, bisa saja fikih eksklusif muncul dari pengalaman buruk seorang *fâqih* (ahli fikih) secara individual tatkala berkomunikasi dan bergaul dengan seseorang dari umat agama lain. Kekecewaan yang menyelimuti *fâqih* dengan non-Muslim, diakui atau tidak, akan berdampak terhadap fikih yang diproduksinya. Menurutnya, saat ini fikih yang eksklusif seperti itu tak bisa dipertahankan, sekurangnya dalam lanskap keindonesiaan kita. Sebab, kita tahu bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama. Sehingga, kemajemukan di Indonesia tidak mungkin bisa dihindari.

Jika fikih yang berwajah eksklusif seperti dikhawatirkan oleh kalangan pemikir progresif di atas dipertahankan, tentu saja, pemahaman keagamaan seperti disinyalir di atas—seperti dalam kenyataannya—dapat menimbulkan pelbagai problematika serius, di antaranya adalah munculnya "perang" klaim kebenaran. Gerakan Islam Radikal misalnya mempunyai kecenderungan untuk menentukan ukuran kebenaran. Kebenaran bagi mereka tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya saja. Agama menjadi "kebenaran" yang dialami komunitasnya sendiri. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. Bukan hanya itu, bahkan Is-

[119] Abdul Moqsith Ghazali, "Mengubah Wajah Fikih Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

lam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal. Dalam belantara agama-agama juga dikenal "hukum rimba" dan apa yang di sebut Thomas Hobbes, siapa yang kuat, dialah yang berkuasa, *homo homini lupus*.[120] Pemahaman Islam yang eksklusif seperti inilah yang menurut para intelektual Islam Progresif akan menjadi ancaman bagi pluralisme.

Untuk menghindari pemahaman Islam seperti itu, Fathi Osman menyarankan hendaknya tidak ada kelompok yang mengarahkan argumennya atas dasar premis bahwa argumennya adalah satu-satunya yang mewakili kebenaran. Fathi Osman mengutip sebuah ayat, "*Dan sesungguhnya kami atau kamu, pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah: kamu tidak akan ditanya tentang dosa yang kami perbuat dan kami tidak akan ditanya tentang apa yang kamu perbuat. Katakanlah: Tuhan tidak akan mengumpulkan kita semua, kemudian dia mengumpulkan kita semua, kemudian memberi keputusan antarkita dengan benar*" (Q. 34:24-26).

Menurut Fathi Osman, kapan pun persyaratan-persyaratan penting untuk diskusi yang membuahkan tidak ditemukan, tidak ada dialog yang perlu dilakukan karena dialog semacam itu dapat menyakitkan ketimbang membawa manfaat (Q. 29:46). Hubungan yang baik harus dipelihara dalam setiap perkara, lepas apakah pertukaran pandangan dapat berlangsung atau tidak. Orang yang benar-benar beriman kepada Tuhan harus menampik godaan mempertemukan satu kesalahan dengan yang lain, karena dua kesalahan tidak menghasilkan sebuah kebenaran (Q. 23:3, 96; 25:72; 28:55; 41:34). Pem-

---

[120] *Lihat*, Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 170-172.

berian maaf dan kebaikan hati ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur'an (Q. 2:178,237; 3:134, 159; 4:149; 5:13; 24: 22;7:199; 64:14). Di samping itu, bekerja sama dalam kebaikan dan manfaat bagi semua adalah cara terbaik untuk membangun saling pengertian dan kepercayaan (Q. 5:2). Manusia secara naluriah bersaing, tetapi mereka seharusnya bersaing dalam kebaikan (Q. 5:48; 83:26).

Kalangan intelektual Islam Progresif mendiskusikan apakah kebenaran itu satu atau mungkin banyak; pandangan yang paling banyak diterima adalah bahwa andaikata pun kebenaran itu satu dalam esensi dan realitasnya, maka kebenaran sebagaimana adanya itu hanya dapat diketahui oleh Tuhan. Sementara kebenaran itu dapat bervariasi dalam penglihatan luar manusia. Atas dasar itulah, menurut Fathi Osman, tidak ada satu manusia pun yang boleh dicela dalam masalah keyakinan, terkecuali dapat dibuktikan bahwa yang bersangkutan mengatakan apa yang berbeda dengan apa yang sebenarnya dia lakukan. Hanya Tuhan yang tahu apa yang ada di luar pengindraan manusia. Al-Qur'an mencela kemunafikan, tetapi hanya Tuhan yang mengadili dan membalasnya, dan orang-orang mukmin—termasuk Nabi Muhammad sendiri—harus berurusan dengan kaum munafik sebagai orang-orang mukmin selama mereka mengaku demikian, karena maksud mereka yang sesungguhnya hanya dapat diketahui oleh Tuhan. Dalam kenyataan, sikap teologis ini mesti mengarah kepada suatu masyarakat majemuk.[121]

---

[121] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2006), h.25-30.

Namun dalam pandangan Komaruddin Hidayat, yang namanya anti-pluralisme dan sikap ekslusivisme, atau merasa dirinya paling benar dan yang lain mesti salah dan sesat, mudah ditemui pada semua kelompok agama, baik Yahudi, Kristen maupun Islam yang kesemuanya mengaku sebagai pewaris dan penerus *millah* (tradisi) Ibrahim. Menurutnya, fenomena anti-pluralisme itu bukan hanya di lingkungan Islam saja. Orang Yahudi pun juga yakin bahwa mereka adalah umat terbaik pilihan Tuhan.

Di antara ajaran agama-agama yang ada, lanjut Komar, mungkin teologi yang inklusif adalah ajaran Hindu dan Buddha, yang lebih sering disebut sebagai *way of life*.

> Hindu dan Buddha memandang beragam agama bagaikan beragam sungai yang kesemuanya tengah mengalir menuju lautan. Hanya saja ketika seseorang tengah berada di sebuah sungai, seolah-olah sungai hanyalah satu dan unik, pasti berbeda dari yang lain. Entah kedalamannya, tebingnya, ikan-ikannya, dan sebagainya. Tetapi kalau kita melihatnya dari langit, ternyata banyak sekali sungai dan semuanya menuju ke lautan. Begitulah halnya dengan beragam agama, mereka memandangnya semua menuju pada muara yang sama ... Saya meyakini Islam yang saya anut paling benar. Tetapi saya tidak berani untuk menutup kasih Allah yang Mahaabsolut, siapa tahu orang lain akan menerima aliran kasih dan ampunan Tuhan karena Tuhan bagaikan Mahamata Air kasih yang tak terbatas. Karena Allah serba Mahasegalanya, sebaliknya pikiran, pengetahuan dan pengalaman saya sangat terbatas, maka jalan terbaik adalah “berislam” atau berserah diri secara total (*kâffah*) kepada Allah. Sebagai manusia yang nisbi, relatif, terbatas, maka yang paling menenangkan diri saya adalah

berislam secara total kepada Allah, tidak berpretensi mengajari dan menyaingi Allah yang absolut.

Masalah Keselamatan

Pluralisme, dalam konteks agama, harus dipahami bahwa Tuhan begitu sempurna dan begitu penuh, sehingga karena itulah sangat naif jika hanya salah satu tradisi keagamaan saja yang mengklaim bahwa ia sudah mengetahui segala-galanya. Tuhan lebih luas dan lebih sempurna daripada yang dirumuskan atau dipahami oleh satu tradisi keagamaan tertentu. Dengan pluralisme, kemanusiaan terus memanggil kaum beragama untuk semakin terbuka bagi yang lain, dan tidak perlu saling mengancam.

Kemunculan ide pluralisme berangkat dari anggapan bahwa agama-agama itu tidak sama dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas masyarakat Indonesia yang plural. Karena ada realitas yang berwujud pluralitas dalam masyarakat Indonesia maka perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu. Inilah menurut Djohan Effendi—seorang tokoh Islam Liberal di Indonesia— pesan yang dibawa oleh pluralisme, yang perlu diolah kembali oleh agama-agama.[122]

Pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama-agama yang otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia, berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Pengakuan bahwa

[122] Wawancara dengan Djohan Effendi, Jakarta 4 Juni 2007.

semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda, yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai secara sama, tidak boleh ada yang dianggap nomor satu dan yang lainnya dianggap sekunder. Pluralisme menganggap bahwa masing-masing agama merupakan jalan keselamatan yang unik.[123] Atau dalam bahasa M. Imam Aziz—aktivis Is-

---

[123] Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta 21 Mei 2007. Sebagai perbandingan, menurut Ioanes Rakhmat, ada beberapa cara agar Indonesia—yang dalam sejarahnya telah begitu banyak memperlihatkan diri sebagai sebuah komunitas besar yang ramah dan terbuka—masih bisa terus dipertahankan.

Pertama, harus ada pendidikan yang merata dan dilandasi oleh filosofi yang mencintai kehidupan dan sesama manusia, dari tingkat perguruan tinggi sampai ke tingkat paling dasar. Pendidikan yang dijalankan haruslah pendidikan yang berwawasan ekumenis, pluralis, liberal, terbuka, toleran dan menghargai kemajemukan.

Kedua, jangan biarkan banyak warganegara kita yang terus hidup miskin. Banyak rakyat Indonesia yang masih hidup dalam *ghetto-ghetto* kemiskinan. Jadi, kemiskinan juga harus diatasi oleh kita bersama.

Ketiga, yang harus kita pelihara dan kembangkan dalam rangka merawat pluralitas adalah tradisi-tradisi dan kearifan-kearifan lokal yang mengajarkan dan mendidik orang untuk terbuka terhadap orang lain, untuk banyak menabur kasih dan kebajikan, untuk bersikap toleran, bersemangat gotong-royong, dan ramah. Nilai-nilai positif seperti ini jangan sampai terkalahkan oleh budaya global, yang sekarang menguasai hampir segala sektor kehidupan, yang pada dasarnya adalah budaya Barat.

Keempat, membangun dialog yang dikembangkan bukan hanya pada level para pemuka agama, tetapi dialog yang melibatkan umat-umat beragama pada aras *grass root*. Titik-tolaknya adalah dialog etika-sosial. Dari dulu, umumnya dialog-dialog hanya dilakukan oleh para pemuka agama-agama. Kini harus diperlebar dengan melibatkan warga. Setelah itu kita bisa masuk pada dialog spiritual—mari kita cerita, apa

lam dari Yogyakarta—"orang Islam belum punya hak untuk mengatakan pluralis sebelum mengakui secara teologis bahwa ada keselamatan di luar Islam."[124] Semua agama mempunyai peluang untuk memperoleh keselamatan pada hari akhirat. Istilah Jalaluddin Rakhmat—salah seorang intelektual Islam Progresif Indonesia terkemuka dari Bandung— "Setiap agama mempunyai sotereologinya sendiri-sendiri."[125] Menurut al-Qur'an, lanjut Jalal, Allah itu adalah Tuhan yang sama seperti diimani oleh ahli kitab bahkan orang musyrik. Beberapa ayat-ayat al-Qur'an berikut, menurutnya, dapat membantu menjelaskan hal tersebut.

> *Dan janganlah kamu berdebat dengan ahli kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang yang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman pada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan kepadamu;*

---

pengalaman kita masing-masing dengan yang Ilahi. Dari sini mungkin akan dapat ditemukan bahwa ternyata umat yang lain juga mengalami kehadiran Allah seperti kita. Kalau kita bisa sampai pada kesadaran seperti itu, penghinaan terhadap agama lain sebagai agama rendahan, yang tidak bertuhan, dan yang tidak bisa memberikan pengalaman ruhani, akan terkikis pelan-pelan, diganti dengan pengakuan yang sama bahwa agama-agama kita semua adalah agama-agama yang betul-betul di dalamnya Allah dapat dijumpai, yang di dalamnya betul-betul ada pengalaman iman dan pengalaman spiritual. Dialog pada level *grass root* inilah yang akan memperkokoh kohesi atau ikatan sosial sehingga umat beragama tidak mudah dicerai-beraikan dan diadu-domba kalau ada orang yang ingin memperalat agama-agama untuk kepentingan politik yang sempit dan partisan.

[124] Wawancara dengan M. Imam Aziz, Yogyakarta, 7 Juni 2007.

[125] Wawancara dengan Jalaluddin Rakhmat, Jakarta, Maret 2007.

Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu. Dan kami hanya kepadanya berserah diri” (Q. 29:46).

Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka, “Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?” Tentu mereka akan menjawab, “Allah”, maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan dari jalan yang benar (Q. 29:61).

Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka, “Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: ‘Allah’. Maka bagaimanakah mereka dapat dipalingkan [dari menyembah Allah]” (Q. 43:87).

Kalau semua agama itu valid, kenapa Tuhan menjadikan agama yang bermacam-macam? Kenapa tidak menjadikan agama itu satu saja? Jalal memberikan jawaban dalam surat al-Mâ’idah/5: 48:

*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang (*syir‘at-an wa minhâj-an*). Sekiranya Allah menghendaki niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan (*fastabiq-û ’l-khayrât*). Hanya kepada Allah kembali kamu semuanya (*ilâ ’l-Lâh-i marji‘ukum jamî’an*). Lalu dibertahukannya kepadamu apa yang kamu perselisihkan itu.*

Dari ayat ini Jalal menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, agama itu berbeda-beda dari segi aturan hidupnya (syariat) dan pandangan hidupnya (akidah). Karena itu perbedaan su-

dah menjadi kenyataan. *Kedua*, Tuhan tidak menghendaki semua menganut agama yang tunggal. Keragaman itu dimaksudkan untuk menguji kita semua. Ujiannya adalah seberapa banyak kita dapat memberikan kontribusi kebaikan kepada umat manusia. Setiapa agama disuruh bersaing dengan agama lain dalam memberikan kontribusi kemanusiaan (*al-khayrât*). *Ketiga*, semua agama itu akan kembali kepada Allah. Islam, Hindu, Buddha, Kristen, Yahudi kembalinya kepada Allah.

Pluralisme harus dimengerti sebagai suatu tatanan sekaligus sebagai suatu kondisi kebebasan tertentu. Kalau kita ingin mengupayakan pluralisme maka kita harus menegakkan politik kesetaraan yang berangkat dari hak dan kebebasan individu. Individulah sebagai kuncinya. Individu sangat penting, karena indiviu adalah basis. Sebuah penghormatan atas individu berarti menghormati hak-hak individu tanpa melihat agama, budaya, suku, kelompok, kepercayaan atau apa pun. Negara harus menjaga hak-hak individu (dasar dari konstitusionalisme dan prinsip netralitas atau kesetaraan sesama warganegara). Pluralisme tidak mungkin berkembang tanpa adanya ***basic framework*** **ini.**

Adalah tugas dan wewenang Tuhan untuk menyelesaikan perbedaan di antara berbagai agama. Menurut Jalal, kita tidak boleh mengambil-alih peran Tuhan untuk menyelesaikan perbedaan agama dengan cara apa pun, termasuk dengan fatwa MUI.[126]

Dalam pandangan Jalal, membicarakan pluralisme dalam Islam memang seharusnya dilengkapi dengan pengetahuan filsafat yang memadai. Paling tidak filsafat sebagai cara berpikir, misalnya, tentang bagaimana mendefinisikan istilah

[126] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta, Serambi, 2006), h. 32-34.

yang dipergunakan. Menurutnya, perbedaan persepsi tentang pluralisme agama hanya dapat diselesaikan, dengan cara kedua belah pihak sama-sama mendasarkan argumentasi kepada al-Qur'an dan mendefinisikan pluralisme dengan definisi yang sama. Jalal sendiri mendefinisikan pluralisme sebagai "Sebuah paham keagamaan yang memandang bahwa selain agama kita, yaitu pemeluk agama lain, juga akan memperoleh keselamatan".[127] Namun begitu, lanjutnya, itu tidak langsung berakibat pada kemudahan orang untuk berpindah-pindah agama—seperti sering dikemukakan oleh para penentang pluralisme. Pluralisme dan pindah agama dalam pandangannya, adalah suatu hal yang satu sama lain tidak sama. Untuk pindah-pindah agama, tidak ada urusan dengan masalah keselamatan dalam konteks agama.

Jalal melihat di antara agama-agama yang ada, agama Hindu cenderung pluralistik karena politeistik. Sementara agama-agama Semitik, karena sifatnya yang monoteistik, cenderung eksklusif. Islam sendiri, karakter pluralistiknya baru pada tahap penghargaan antarmazhab.

Pluralisme bukan sinkretisme, juga bukan relativisme

Dalam menanggapi pandangan fatwa MUI bahwa pluralisme itu akan membawa pada sinkretisme dan relativisme agama, sebagai perbandingan, Franz Magnis-Suseno berpendapat bahwa pluralisme sama sekali tidak sama dengan sinkretisme ataupun juga relativisme agama. Seorang pluralis, demikian Magnis, yang hatinya sungguh pluralis akan menerima bahwa di masyarakat ada umat beragama yang punya keyakinan

[127] Wawancara dengan Jalaluddin Rakhmat, Jakarta, Maret 2007.

yang betul-betul berbeda, yang tidak menjadi keyakinannya, tetapi keberadaannya hendaknya diterima secara baik. "Jangan menyebut dirinya sebagai pluralis kalau menganggap bahwa semua agama merupakan ungkapan religiusitas yang sama. Sebab dengan anggapan tersebut maka pluralitas jadi hilang".[128]

Titik tekan dari pluralisme adalah toleransi dan saling menghargai. Pluralisme bukanlah paham yang mau menyamakan semua agama. Bukan pula ia identik dengan sinkretisme agama, apalagi dipahami sebagai nihilisme. Hal yang sama juga dikatakan oleh Abdul Munir Mulkhan—Guru Besar UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta—bahwa seseorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah agama yang paling benar. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu, tetapi dengan agama dan keyakinan berbeda. Kesadaran sosial seperti itulah yang disebutnya sebagai "pluralisme".[129]

Jadi pluralisme tidak sama dengan sinkretisme dan relativisme. Namun, sinkretisme bukan sesuatu yang mempunyai konotasi negatif. Dalam tingkat tertentu, agama-agama juga sinkretis. Setiap agama juga berdialog dan menghasilkan pencampuran tertentu dengan kebudayaannya. Meski setiap agama juga mempunyai suatu pretensi untuk murni dari budaya. Itu pretensi. Sementara faktanya setiap agama selalu tercampuri budaya tertentu. Kita bisa mengatakan bahwa mereka yang berpretensi murni sebenarnya hanya berpretensi untuk

---

[128] Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.

[129] Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, Yogyakarta, Maret 2007.

membentuk kebudayaan sendiri, yaitu kebudayaan puritan. Puritanisme bukan budaya hakiki, melainkan tetap salah satu bentuk kultural. Karena itu sulit untuk menerima begitu saja bahwa pluralisme sebagai sinkretisme negatif.

Mengenai Fatwa MUI tentang haramnya pluralisme, sebagai perbandingan, F. Budi Hardiman menegaskan, "Kalau fatwa itu diucapkan *pro-domo,* rumah sendiri, berarti hanya dimaksudkan untuk memberikan bimbingan spiritual. Kalau itu diterima umatnya maka *no problem*. Tetapi kalau umatnya sendiri memberikan respons yang bertentangan dengan fatwa, itu tanda bahwa sebenarnya di situ terdapat masalah".[130]

Secara umum, baik dalam dunia Kristiani maupun Islam di Indonesia ada kecenderungan baik untuk terbuka terhadap pluralisme agama, karena dapat menolong untuk lebih rendah hati menyadari bahwa sikap superioritas tidak bermanfaat. Mengerti orang lain lebih baik, sebab Allah mengasihi semua manusia tanpa terkecuali, dan karenanya kita harus menjadi sesama atau menjadi sahabat bagi saudara-saudara yang berkepercayaan lain. Kitab-kitab suci umat Kristiani, Yahudi, dan Islam memuat sosok-sosok dan topik-topik yang sama. Kisah Ibrahim dan kedua putranya, Ismail dan Ishak dibahas dalam ketiga kitab suci itu. Semua kitab suci memuat tema-tema kemanusiaan dan moralitas. Berangkat dari pesan moral yang sama inilah, Martin L. Sinaga mengatakan, "hendaknya umat Kristen menghilangkan sifat cemasnya atas Islam dalam hal hidup bernegara, dan melihat bahwa kemajemukan (pluralisme) bahkan akan dipertahankan oleh iman Islam itu sendiri. Yang ada bukan lagi kemajemukan sebagai sikap *beneficence* dari kelompok mayoritas kepada yang minoritas, tetapi berangkat dari prinsip

[130] Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

bahwa pluralisme itu adalah *sunnatullâh*, dan umat Islam menjadikan akal budi dan sekularitas sebagai prinsip”.[131]

Dialog untuk mencari pertemuan antaragama

Kristenisasi versus islamisasi yang pernah dan masih mewarnai sendi-sendi politik agama di Indonesia menurut para pemikir Islam Progresif merupakan ancaman bagi pluralisme. Sebab adanya kristenisasi dan islamisasi dapat membangkitkan khayal yang ingin mengubah negara menjadi teokrasi.[132] Mengatasi masalah ini, banyak pemikir menyarankan suatu “dialog kitab suci” untuk pencarian titik temu agama-agama di Indonesia. Masing-masing agama perlu mengetahui nilai-nilai dalam agama-agama lain.[133]

---

[131] Martin Lukito Sinaga, “Di Persimpangan Jalan Menuju Peradaban Dialogis dalam Islam Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[132] Rudy Rahabeat, “Cak Nur dan Dialektika Pluralisme: Impresi dan Apresiasi Seorang Maluku Kristen”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan. Tentang politik kristenisasi dan islamisasi ini *lihat*, Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia’s New Order*. Buku ISIM, Amsterdam University Press, 2006.

[133] Sebagai perbandingan, misalnya Konsili Vatikan II menyatakan:

“Gereja-gereja menghargai umat Islam. Mereka mencintai satu Tuhan, yang Maha Pengasih dan Mahakuasa. Meskipun mereka tidak mengakui Yesus sebagai Tuhan, mereka menganggapnya nabi. Mereka menghormati Maria. Mereka meyakini hari pembalasan. Mereka mengutamakan kehidupan moral, mengabdi kepada Tuhan melalui sembahyang, zakat, puasa. Karena rencana penyelamatan (*plan of salvation*) juga terjadi dari mereka yang mengakui Tuhan Maha Pencipta.”

Kalangan intelektual Islam Progresif sangat menyadari perbedaan cara bagaimana agama-agama mempresentasikan Tuhan. Namun ketika misalnya seorang Muslim memanggil Tuhannya dengan *al-Rahmân* (Tuhan yang Maha Pengasih), apakah berbeda dengan seorang Kristen yang mengatakan, "Tuhan adalah cinta" (Yohanes 4:16). Semua memanggil dengan nama-nama yang baik dan indah. Misalnya, Muslim memanggil Tuhan dengan *al-asmâ' al-husnâ* (nama-nama yang indah). Semua mencintai satu sama lain dengan nama Tuhan (*mutahabbûna fî Allâh*). "Siapa pun yang menjalankan kehendak Tuhan adalah saudara saya" (Markus 3:35).

Menurut para intelektual Islam Progresif, kendala-kendala psikologis yang menghalangi penerimaan pluralisme harus diatasi. *Pertama*, mengakui dan kemudian melupakan kesalahan-kesalahan masa lalu, seperti perang salib. *Kedua* menghilangkan segala prasangka (*prejudice*). *Ketiga*, memahami pandangan orang beragama lain tentang agama yang dianutnya. Misalnya memahami penafsiran orang Islam tentang Trinitas, atau memahami penafsiran orang Kristen tentang al-Qur'an. *Keempat*, menghormati ketentuan-ketentuan agama lain, seperti soal makanan halal, perkawinan beda agama, dan soal minoritas agama. Bagaimanapun, setiap agama memiliki syariat (jalan menuju Tuhan) yang berbeda-beda.

"Meskipun berabad-abad banyak permusuhan dan perselisihan terjadi antara Kristen dan Muslim, kami mengajak semua untuk melupakan masa lalu dan berusaha secara tulus menuju saling pengertian. Atas nama semua manusia, biarkan mereka menegakkan keadilan sosial, nilai-nilai moral, perdamaian dan kebebasan" (*Nostra Aetate*, no. 3).

Keinginan untuk memaafkan—yang merupakan ajaran dasar kitab suci agama Islam maupun Kristiani—sangat penting untuk mengatasi kendala psikologis penerimaan atas pluralisme. "Cintailah musuh-musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menghukummu..." (Matius 5:44-48). Imam al-Ghazali mengatakan, "ikutilah jalan-jalan menuju Tuhan. Bagi orang beriman, kesempurnaan terletak pada hubungan dengan sifat-sifat Tuhan yang mahatahu, adil, baik, kasih dan pemaaf." Tuhan berkata dalam sebuah Hadis Qudsi, "*Semakin dekat hamba-hamba-Ku dengan-Ku melalui perbuatan baik, maka semakin Aku mencintai mereka. Ketika Aku mencintai mereka, Aku menjadi telinga, mata dan lidah mereka*". Ini semua menunjukkan bahwa sifat pemaaf dan kasih harus lebih didahulukan daripada sifat pemarah dan pendendam.[134]

Menurut Nurcholish Madjid, tiga agama ini, Yahudi, Kristen dan Islam, lahir dari satu bapak. Mereka adalah "keluarga besar". Ayah mereka satu dan ibu mereka banyak. Secara historis-geografis mereka terikat oleh satu tempat dan waktu yang tidak berjauhan, sampai setiap agama itu menyebar ke seluruh benua. Seharusnya hubungan antaragama yang satu dengan agama yang lain adalah hubungan persaudaraan. Sayang, pada kenyataannya setiap agama justru mempersempit gerak agama yang lain, sehingga masing-masing menciptakan suasana ketegangan, bahkan permusuhan, yang menimbulkan konflik antaragama.[135]

---

[134] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Kompas, 2003), h.195-196.

[135] Pikiran-pikiran Nurcholish Madjid tentang ini, *lihat* Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta; Paramadina, 2003), h. 17-61.

Gamal al-Banna mengatakan:[136]

Tidak perlu diperdebatkan lagi bahwa di balik kehendak Allah menjadikan tiga agama ini hidup secara berdampingan terdapat hikmah yang sangat besar. Allah menghendaki tiga agama itu lahir dari satu bapak dan banyak ibu. Mereka adalah keluarga besar, sebagaimana yang dikatakan oleh Rasulullah untuk menegaskan adanya unsur persatuan antarmereka, di satu sisi, dan unsur perbedaan, di sisi lain. Setiap agama tidak terpisah dari yang lainnya dalam kemanusiaan. Keterpisahan mereka dalam kemanusiaan bertentangan dengan prinsip pluralisme yang merupakan watak dasar masyarakat manusia dan tidak bisa dihindari. Seorang bapak tentu akan senang jika anak pertamanya memiliki adik yang akan menjadi teman bermain dan menghapus bentuk monopoli. Setiap anak memiliki keistimewaan masing-masing agar persatuan itu menjadi mungkin dan di dalamnya mereka saling melengkapi. Keberadaan tiga agama, yang merupakan batas minimal bagi perkumpulan, dan adanya keistimewaan dalam masing-masing agama mirip dengan kehidupan sebuah keluarga. Setiap anak dalam keluarga itu mengetahui aturan-aturan berinteraksi; kapan memberi dan ka-

Pluralisme adalah mengakui bahwa di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, terdapat bukan hanya agama kita sendiri, tetapi ada pemeluk agama lainnya. Kita harus mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Maka yang harus dibangun adalah perasaan dan sikap saling menghormati, yaitu toleransi dalam arti aktif.

[136] Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an,* (Jakarta: Menara, 2006), h. 31-36.

> pan menerima. Mereka mengetahui hak dan kewajiban masing-masing. Etika menghadapi perbedaan untuk menjadi persatuan adalah adanya keharusan kehendak melengkapi dari pihak yang satu akan kekurangan pihak yang lain. Yahudi dengan tauhidnya yang ekstrim, Kristen dengan cinta kasihnya, dan Islam dengan keadilannya. Semuanya saling melengkapi menuju kesempurnaan nilai-nilai yang ideal.

Menurut Gamal, sikap Islam terhadap pluralitas agama berdiri di atas prinsip kesejajaran, toleransi, dan saling melengkapi. Inilah pilihan yang paling baik karena pluralitas agama lebih baik daripada satu agama. Satu agama tidak akan mampu merespons dinamika kemanusiaan. Dengan satu agama kondisi saling berlomba dalam berbagai kebajikan tidak akan tercipta. Sikap toleran dan saling melengkapi jelas lebih baik daripada sikap saling berseberangan dan konflik.

Adanya hubungan yang diciptakan oleh semangat pluralisme atas dasar toleransi merupakan anugerah dan kesempurnaan. Inilah kondisi paling otentik, karena semua berdoa kepada Tuhan yang Maha Esa dan mengajak kepada nilai-nilai cinta, kebaikan dan keadilan. Setiap agama, dengan berbagai kelebihannya, berlomba untuk berperan dalam membangun sebuah peradaban.

Salah dan benar tidak bisa menjadi bingkai bagi agama-agama. Setiap agama mewakili berbagai kebutuhan manusia. Perbedaan masing-masing agama terjadi karena adanya perbedaan kebutuhan dan lingkungan. Karenanya, dalam pandangan Gamal, bukan hal yang sensitif untuk mengatakan bahwa agama-agama walau turun dari Tuhan merupakan "fenomena sosial" ketika berinteraksi dengan manusia. Sesuatu yang al-Qur'an

sendiri memberi isyarat ketika berbicara tentang dominasi nafsu yang membuat perubahan makna dan kata-kata wahyu.

Oleh karena itu, demikian Gamal, harus dipisahkan antara ajaran yang datang dari al-Qur'an, yang merupakan ungkapan paling hakiki tentang Islam, dan ajaran yang diproduksi oleh tokoh-tokoh agama di sepanjang zaman dalam memahami hakikat ajaran Tuhan. Pemahaman yang terakhir dipengaruhi oleh penetrasi pemikiran yang ada dalam masyarakat sekitarnya. Selain itu, pemahaman juga dipengaruhi oleh keterbatasan kemampuan intelektual, kepentingan pribadi yang ada dalam diri orang yang berbicara mengatasnamakan agama dan menganggap dirinya sebagai penjaga dan pelindung agama. Mereka memonopoli pemahaman agama dengan alasan melindunginya dari berbagai penyimpangan.

Fenomena seperti ini terdapat di setiap kelompok masyarakat dan mempengaruhi semua tokoh-tokoh agama termasuk di kalangan Muslim. Inilah penyebab utama bagi perbedaan pandangan yang terjadi di kalangan tokoh-tokoh agama yang pandangan itu kemudian mereka klaim sebagai agama itu sendiri, dan lebih dari itu menjadi pandangan yang eksklusif. Dalam soal ini Gamal tidak segan-segan melakukan autokritik terhadap masyarakat Islam dan memberikan pujian terhadap sikap agama-agama lain.

> Di negara-negara yang tidak memeluk Islam, masyarakatnya bekerja dengan gigih dan ikhlas. Mereka memiliki kejujuran dalam berkata, profesionalisme, menepati janji dan akhlak-akhlak baik lainnya. Mereka juga menganggap kebohongan pejabat dalam memberikan keterangan atas satu perkara di depan pengadilan

atau institusi negara merupakan kejahatan besar yang tidak bisa diampuni kecuali dengan pemecatan. Contohnya adalah kasus yang menimpa Nixon yang menuduh musuh politiknya melakukan tindakan mata-mata. Begitu juga dengan Clinton yang memiliki 'hubungan khusus' dengan salah seorang pegawai Gedung Putih. Mereka menerima celaan, cacian dan denda yang tidak sedikit. Sedangkan sebagian besar pemimpin di negara-negara Muslim selalu melakukan kebohongan publik dan penyelewengan. Kerja mereka hanya menindas dan mengekang. Atas dasar alasan ini, maka masyarakat Eropa bisa jadi lebih dekat dengan Allah dan idealisme Islam dibanding banyak masyarakat yang mengaku sebagai pemeluk Islam. Saya ingat masa ketika saya berada dalam tahanan di Tursina bersama orang-orang Ikhwanul Muslimin pada tahun 1948. Ketika itu tempat tahanan berada di tengah padang pasir yang di malam hari terang dengan berbagai cahaya lampu yang dipasang untuk mempermudah penjagaan. Pemasangan lampu itu dilakukan oleh para tahanan yang memiliki keahlian dalam kelistrikan. Mereka juga menggunakan listrik untuk memanaskan air, mandi dan memasak. Saya berkata kepada mereka bahwa Thomas Alfa Edison akan masuk surga karena telah menemukan lampu yang kemudian digunakan oleh manusia sebagai penerang. Mendengar ucapan saya, mereka menolak dengan keras, "Tidak, karena dia tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya." Mereka seolah menganggap bahwa Islam telah dikenal di Amerika dan Rasulullah telah mengajak Edison kepada Islam. Oleh karena itu mereka menolak pendapat saya.

Saya membalas penolakan mereka dengan mengutip firman Allah, *"Katakanlah: 'Andai kalian menguasai gudang-gudang rah-*

mat Tuhanku, kalian pasti akan menahannya karena takut untuk berderma. Sesungguhnya manusia sangat kikir'" (Q. 17: 100).[137]

Sebagai aktivis yang pernah mengalami masa-masa menjadi seorang Islam Radikal, ia mengetahui benar betapa paradigma Islam Radikal sangatlah tidak mencukupi bagaimana Islam harus merespons tantangan global yang mensyaratkan ilmu pengetahuan. Penafsiran mereka yang rigid dan tekstual-skriptural semakin mengokohkan eksistensi mereka bahwa merekalah kelompok yang paling benar, karenanya semua tindakannya dianggapnya sebagai jihad melawan orang-orang kafir Barat. Seolah merekalah pemegang kunci surga dan berhak mengklaim di luar kelompoknya pasti masuk neraka.

Berangkat dari kecenderungan bertafsir secara rigid dan tekstual inilah—yang menjadi ciri pemikiran Islam Radikal—Gamal menggali pluralisme dari al-Qur'an yang menurutnya sudah terlalu jauh ditinggalkan oleh kaum Muslim. Gamal—seperti juga para intelektual Islam Progresif—menemukan gagasan-gagasan pluralisme justru dari al-Qur'an. Gagasan teologis Gamal kini banyak diikuti oleh para pemikir Islam Progresif di Indonesia, khususnya dari generasi muda.

Manusia itu adalah umat yang satu

Menyadari pentingnya eksistensi pluralisme di tengah masyarakat Indonesia yang beragam, sejatinya pluralisme harus dilihat sebagai ekspresi dari "politik persahabatan" (*politics of friendship*).[138] Pluralisme menjadi niscaya karena setiap

[137] Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an,* h. 31-36.

[138] Wawancara dengan Trisno S. Sutanto, Jakarta, 14 Mei 2007.

Tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Jika orang memiliki kedewasaan iman, dari agama manapun orang ini akan memiliki cukup keyakinan diri dan kemantapan untuk menerima perbedaan nilai dalam berbagai agama.

tradisi keagamaan tidak akan mampu secara epistemologis merumuskan Realitas Absolut yang disebut Tuhan atau Allah atau Sang Misteri yang tidak bisa dinamakan. Sebab jika sebuah agama mengaku bisa merumuskan segala-galanya tentang Tuhan maka ia sudah menjadi Tuhan itu sendiri, bukan sebagai jalan menuju Tuhan. Kepercayaan tidak bisa diatur. Yang harus diatur adalah ekspresi dari kepercayaan tersebut.[139]

Oleh karena itu, pluralisme sejatinya tidak sekadar mengakui dan terbuka, tetapi juga mau mendukung atau bahkan merawat dan merayakan perbedaan, entah karena alasan es-

[139] Pluralisme sendiri, menurut Trisno, bergerak di antara dua cara pandang antara relativisme dan monisme. Kedua pandangan ini sebenarnya berangkat dari pandangan yang salah. Kepada relativisme, pluralisme mengatakan bahwa memang ada kebenaran, hanya saja kita tidak mampu mencapainya. Oleh karena itu, sebagai konsekuensi moralnya, kita harus menghargai cara pandang yang lain. Sedangkan terhadap monisme, pluralisme mengatakan bahwa tidak ada kebenaran tunggal, sehingga jika ada yang mengklaim paling benar ia harus menjadi Tuhan. Oleh karena itu, kalau kita ingin mengupayakan pluralisme maka kita harus menegakkan politik kesetaraan. Politik kesataraan berangkat dari individu. Individulah sebagai kuncinya. Ini tentu, menurutnya, akan memancing pembahasan lebih jauh. Karena kita tahu bahwa ini sebenarnya adalah gagasan dasar liberalisme. Liberalisme adalah penghormatan terhadap hak-hak individu. Tanpa adanya penghormatan terhadap hak-hak individu, kita tidak bisa menegakkan kesetaraan.

tetika-religius (keragaman sebagai ciptaan Allah) maupun keyakinan ideologis (keragaman merupakan tanah subur bagi perkembangan umat manusia), sehingga keunikan masing-masing agama tetap dapat dipertahankan dan dapat dikomunikasikan; dan bukan untuk dipertandingkan.[140] Dengan demikian kita dapat mengatakan bahwa agama sendiri bukan satu-satunya jalan keselamatan, melainkan satu dari banyak jalan lainnya. Keterbukaan semacam ini menumbuhkan perdamaian dan toleransi, dan bukan pada tempatnya lagi saling menghujat, menyalahkan, apalagi membunuh.

Dalam al-Qur'an disebutkan, "*Manusia itu adalah satu umat (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan beserta mereka Dia turunkan kitab-kitab dengan benar, supaya Dia bisa memberi keputusan antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan*" (Q. 2: 213).

Dari ayat itu muncul tiga fakta: (1) Kesatuan umat di bawah satu Tuhan; (2) Kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi; dan (3) Peranan wahyu (kitab suci) dalam mendamaikan perbedaan di antara berbagai umat beragama. Ketiganya adalah konsepsi fundamental al-Qur'an tentang pluralisme agama. Di satu sisi, konsepsi itu tidak mengingkari kekhususan berbagai agama. Di sisi lain, konsepsi itu juga menekankan kebutuhan untuk mengakui kesatuan manusia dan kebutuhan untuk menumbuhkan pemahaman yang lebih baik antarumat beragama. Dengan belajar dan mengerti pemahaman agama lain dari sumbernya

---

[140] Trisno S. Sutanto, "Menyoal Toleransi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

langsung, maka jelas sikap eksklusivisme sudah tidak tepat dipertahankan dalam konteks kemajemukan Indonesia. Jika masih dan tetap dipertahankan, ini dapat menyuburkan konflik antarumat beragama.

Pandangan normatif ini akan mendorong umat Islam untuk menghargai kemajemukan keagamaan lewat sikap-sikap toleransi, keterbukaan, dan *fairness*. Inilah titik pusat ajaran pluralitas dalam al-Qur'an, yang oleh banyak kalangan dipandang sangat unik karena semangatnya yang serba mencakup dan meliputi agama-agama lain.

Salah satu tahap penting penafsiran kontekstual dalam konteks masalah pluralisme agama adalah meneliti bagaimana sikap Nabi terhadap ahli kitab dan penganut agama-agama lain. Peristiwa hijrah ke Ethiopia di mana para sahabat diterima dengan sangat baik oleh Raja Negus, perintah Nabi untuk memperlakukan penganut kepercayaan tertentu terhadap ahli kitab, serta penghormatan Nabi terhadap jenazah Yahudi yang melewatinya, adalah sedikit dari banyak bukti bagaimana sikap toleran Nabi terhadap penganut agama-agama lain. Sikap keras Nabi hanya ditunjukkan ketika ada konspirasi, pengkhianatan dan sebagainya yang mengganggu komunitas (umat) yang tengah dibangunnya.[141]

Jadi pluralisme agama tidak perlu diartikan secara langsung sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari. Pengertian ini menandaskan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang akan ditanggung

---

[141] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural,* h. 25.

oleh masing-masing pemeluk agama tersebut baik secara pribadi maupun kelompok.[142]

Fathi Osman, yang pemikirannya pernah didiskusikan di lingkungan STAIN/IAIN/UIN seluruh Indonesia, menegaskan makna pemikiran Nurcholish Madjid ini, bahwa:

> Pluralisme lebih dari sekadar toleransi moral atau koeksistensi pasif, toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang tidak melampaui ketiadaan konflik, di satu sisi, mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensyahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan sebagai manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan ataupun perolehan. Begitu pula pluralisme melalui pendekatan yang serius terhadap upaya memahami pihak lain dan kerja sama yang membangun kebaikan semua. Semua manusia seharusnya menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warganegara dan warga dunia. Setiap kelompok semestinya memiliki hak yang sama untuk berhimpun dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati ke-

---

[142] Pemaknaan semacam ini tampaknya belum sampai pada konsep pluralisme yang sekarang sedang diperdebatkan dalam diskursus filsafat agama, tapi baru sampai pada kategori inklusivisme. Memang diakui bahwa sikap inklusivisme bagaimanapun masih lebih menolong dan lebih baik ketimbang sikap keberagaman yang eksklusif. Namun inklusivisme walaupun penting, belumlah dipandang mencukupi dalam memahami pluralisme, karena pluralisme agama juga menyangkut paham keselamatan. Pluralisme yang dikemukakan ini adalah "pluralisme politik".

setaraan hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam negara dan dunia internasional.[143]

Selanjutnya ia mengatakan:

Pluralisme berarti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat, sembari mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Pluralisme dilindungi oleh negara dan hukum internasional. Pluralisme pada dasarnya mengacu hanya kepada perbedaan-perbedaan suku dan agama tetapi dalam demokrasi perbedaan-perbedaan ideologis dan politis juga termasuk ke dalam istilah yang sama di atas latar filosofis yang tidak terdapat satu pun pemahaman tunggal mengenai kebenaran. Karenanya, berbagai ragam keyakinan, kelembagaan, dan komunitas seyogyanya muncul bersama dan menikmati pengakuan yang sama. Hubungan-hubungan seyogyanya membangun, apa pun keyakinan-keyakinan kelompok tertentu mungkin menyangkut kebenaran khusus dan umum.

Kebenaran bukan hanya milik tunggal satu agama. Tetapi kebenaran menjadi milik semua agama. Artinya, pluralisme menjadi kemestian sejarah dan karena itu sulit dipahami secara akal apabila hanya ada satu kitab suci bagi semua umat manusia yang plural itu. Apabila semua agama mengklaim bahwa mereka memiliki satu Tuhan yang memiliki sifat-sifat tertentu, maka sangat logis apabila semua kitab suci yang hadir dalam sejarah juga menuju pada satu Tuhan itu. De-

[143] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban,* h. 2-4.

ngan kata lain *the unity of god* sesungguhnya meniscayakan *the unity of mankind* dan dengan demikian *the unity of holy scriptures*, terlepas berbeda-beda bahasan dan rincian ajaran yang dikandungnya. Tuhan yang sama telah menyapa manusia dan bertindak di tengah umat manusia dengan cara yang khas.

Jika manifestasi simbolistik Tuhan saja bisa bermacam-macam, maka sudah pasti ekspresi keagamaan manusia bisa bermacam-macam pula, tergantung kepada faktor ruang dan waktu yang mempengaruhi bentuk serta corak ekspresi keagamaan tersebut. Karena itulah al-Qur'an menyatakan bahwa religiusitas yang menyelamatkan adalah berdasar pada iman dan amal saleh (Q. 5:69).[144] "Wahyu dan doktrin dari agama-agama adalah jalan, atau dalam tradisi Islam disebut syariat, untuk menuju yang Satu. Karena sebagai alat, yang ada dalam agama-agama adalah kumpulan partikular sarana yang digunakan sebagai alat yang dengannya yang Satu itu dapat dicapai. Dari perspektif ini dapat dipahami bahwa bentuk-bentuk agama tidak bisa diperlakukan sebagai kebenaran yang pasti dan mutlak. Dengan demikian, yang dimutlakkan hanyalah yang Satu, bukan bentuk-bentuk dari bermacam-macam agama."[145]

---

[144] Nurman Said, "Sepakat untuk Berbeda: Ikhtiar Merangkai Kemajemukan dalam Bingkai Semangat Toleransi Sejati". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[145] Nasruddin Yusuf, "Pluralisme Islam: Upaya Mencari Persamaan dalam Keberagaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Universalisme islâm *sebagai fondasi pluralisme agama*

Dalam Islam dikenal Hadis Nabi yang menyatakan bahwa jumlah nabi mencapai ratusan, meskipun al-Qur'an hanya menyebut sekitar 25 nabi dan rasul. Al-Qur'an sendiri menyatakan dengan jelas bahwa ada nabi-nabi yang tidak diceritakan dalam al-Qur'an. Ini artinya keberadaan nabi atau rasul dan kitab suci tidak dapat dibatasi pada nabi-nabi dan kitab-kitab suci yang dikenal dalam satu kitab suci.

Selanjutnya, agama-agama sesungguhnya memiliki keterkaitan historis, meskipun tradisi iman yang berbeda memiliki catatan historis yang berbeda mengenai pengalaman-pengalaman tradisi yang lain. Maka tidak benar, jika umat beragama tertentu memutuskan hubungan historis dengan agama-agama lain, karena pengakuan eksistensi kitab-kitab suci yang ada didasarkan pada keterkaitan historis itu. Dengan dasar ini, kaum Muslim misalnya menaruh perhatian pada Taurat atau Perjanjian Lama, karena melihat dirinya sebagai kelanjutan tradisi yang sama yang datang dari Ibrahim ke Yesus, dan kemudian sampai pada Nabi Muhammad.[146]

Said Aqiel Siradj—salah seorang ketua PBNU, intelektual Muslim terkemuka dari Nahdlatul Ulama (NU)—mengatakan di dalam al-Qur'an dikatakan *innamâ al-mu'minûn ikhwah* (sesungguhnya orang-orang yang beriman itu bersaudara), bukan *innamâ al-muslimûn* (orang-orang islam). Di dalam al-Qur'an juga tidak ada *yâ ayyuhâ al-ladzîna aslamû* (wahai orang-orang islam) tetapi, *yâ ayyuhâ al-ladzîna âmanû* (wahai orang-orang yang beriman). Kata "iman" menurutnya lebih luas dari pada Islam. Islam itu legal-formalnya, tetapi yang

[146] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural,* h. 184.

lebih penting adalah iman.[147] Memahami Islam secara tekstualistik dan legal formal memang sering mendatangkan sikap ekstrem dan melampaui batas. Alangkah kering dan gersangnya agama ini jika aspek eksoterik dalam Islam hanya sebatas legal formal dan tendensinya tekstualistik.[148] Maka menurutnya, aspek iman jauh lebih penting dari pada Islam.

Karena itulah Nabi mengakui sepenuhnya eksistensi agama-agama lainnya. Anggapan selama ini bahwa agama-agama sebelum Islam dihapus dan digantikan oleh agama yang dibawa Nabi Muhammad (Islam), merupakan sebuah kesalahan yang diciptakan oleh ilmu tafsir dengan konsepnya *nâsikh* dan *mansûkh*, yang artinya penghapus dan yang dihapus.

> Sejak awal mula, ketika di Madinah, Nabi telah mengakui keberadaan mereka. Untuk itu, apabila kita menjabarkan ayat *wa man lam ya<u>h</u>kum bi mâ anzala Allâh fa-ulâ'ika hum al-kâfirûn* (barang siapa yang menghukum tidak menurut dari apa yang diturunkan Allah, mereka adalah kafir) ini terkait dengan Yahudi. Orang-orang Yahudi, yang pada dasarnya memang mempunyai hukum dan aturan sendiri, waktu itu datang kepada Nabi. Mereka memandang bahwa Nabi adalah ketua pemerintahan, tetapi tidak menganggap sebagai Rasulnya. Tujuan mereka menghadap Nabi untuk meminta agar hukum Islam yang diberlakukan terhadap mereka, kaum Yahudi, supaya diterapkan secara ringan. Hal ini terasa agak ganjil. Sebab, mereka sendiri, kaum Yahudi, sudah punya hukum, jadi, mengapa harus datang ke Nabi. Kare-

---

[147] Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, Oktober 2006.

[148] Said Aqiel Siradj, *Tasawuf Sebsagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), h. 31-32.

> na itu, turunnya ayat tersebut, berlaku bukan buat kita [umat Islam]. Itu sekadar kabar buat kita. Itu terkait dengan Yahudi dan Nasrani. Singkatnya, karena mereka sudah mempunyai hukum, maka jalankanlah aturan dan hukumnya masing-masing.[149]

Pluralisme itu tidak berarti mencampurkan agama—yang disebut sinkretisme. Justru karena pluralisme itu mengakui perbedaan, maka perbedaan itu perlu dikembangkan. Pluralisme menghargai identitas pribadi, bangsa, agama, budaya, tetapi identitas yang tidak eksklusif. Kalau ada yang menganggap bahwa menerima pluralisme berarti kita melakukan sinkretisme keagamaan, maka pandangan seperti itu keliru.

Makna *islâm* adalah suatu tanda yang menunjuk secara umum kepada satu agama yang disampaikan oleh nabi-nabi dan oleh para pengikutnya. Tugas nabi-nabi dan para pengikutnya adalah untuk selalu mengingatkan manusia kembali kepada agama yang satu itu, "*Maka hadapkanlah dirimu dengan lurus kepada agama (Allah) yang satu itu, itulah fitrah Allah, yang manusia diciptakan sesuai dengan fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya*" (Q. 30:30).

Agama yang satu itu merupakan agama yang fitrah yang diturunkan Allah kepada semua nabi-Nya, dan manusia diciptakan sesuai dengan fitrah yang diturunkan itu. Fitrah merupakan suatu pemberian Allah yang baik dan sempurna kepada setiap manusia, dan diperoleh tanpa usaha dari diri kita. Di samping itu kepercayaan kepada Tuhan yang Esa, yang kita diperintahkan pasrah (*islâm*) kepada-Nya juga merupakan fit-

[149] Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.

rah yang ditanamkan Allah secara inheren dalam kehidupan manusia. Artinya semenjak awal kehidupan manusia Allah membekali kita secara fitrah dengan kepercayaan kepada Tuhan yang Esa. Karena itu, pada dasarnya tidak ada manusia yang tidak bertuhan. Inilah sebuah perjanjian primordial Allah kepada semua manusia, "*Ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak-anak Adam keturunan mereka dari sulbinya dan menjadikan saksi atas diri mereka sendiri (dengan pertanyaan) 'Bukankah Aku Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Ya! Kami bersaksi….'*" (Q. 7:172).

Berbicara tentang keselamatan, itu lebih banyak terkait dengan kebaikan yang dilakukan oleh seseorang. Pertanyaannya adalah benarkah Allah yang Maha Esa itu bersifat diskriminatif dalam menilai amalan baik seseorang, yang diterima harus dengan syarat beriman dan menjadi pengikut Nabi Muhammad, atau Allah tidak membedakan amalan baik seseorang baik ia seorang Muslim atau non-Muslim.

Benarkah setiap perbuatan baik orang-orang non-Muslim atau kafir akan otomatis tertolak? Sebenarnya, al-Qur'an tidak mengemukakan istilah Muslim dan non-Muslim. Istilah ini adalah produk sejarah, di kala Islam sudah menjadi sebuah nama dan doktrin serta tradisinya yang dilakukan oleh sekelompok orang yang disebut Muslim. Dua istilah teologis yang sering disinggung di dalam al-Qur'an, *îmân* dan *kâfir*,[150] menurutnya, bisa diterjemahkan secara longgar dengan

[150] Istilah "kafir" dan "musyrik" sebetulnya lebih umum dan tak bisa disandingkan dengan ahli kitab. Al-Qur'an menyebut kata "kafir" untuk merujuk baik orang-orang yang tidak memiliki kitab suci (orang-orang Quraisy Makkah) maupun yang memiliki kitab suci (Yahudi dan Kristen). Secara harfiah, istilah "kafir" berarti "orang yang tertutupi

"percaya" dan "tidak percaya".[151] Bahkan munculnya diskursus tentang pluralisme agama dimaksudkan bahwa hakikat dan keselamatan bukanlah monopoli satu agama tertentu. Semua agama menyimpan hakikat kebenaran, dan masing-masing agama bisa menjadi sumber keselamatan, kesempurnaan, dan keagungan bagi para pengikutnya.[152]

Kembali ke masalah definisi pluralisme MUI sebagai paham yang mengajarkan bahwa "semua agama sama saja", Ulil Abshar-Abdalla—mantan koordinator JIL— berbeda dengan apa yang sudah dianalisis di atas, secara tegas dan tanpa ragu-ragu mengatakan bahwa pernyataan "semua agama sama" juga tidak menjadi masalah karena sesuai dengan al-

---

imannya" atau "orang yang telah buta mata hatinya." Al-Qur'an menganggap orang-orang Islam yang tak pandai bersyukur juga sebagai "kafir." *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam terhadap non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[151] Ide bahwa istilah *islâm* di dalam al-Qur'an bukan semata menunjuk kepada agama kaum Muslim, yang identik dengan *ummah* (komunitas) Islam secara historis, telah banyak ditanggapi oleh para pemikir Muslim. Pengakuan akan potensi pihak lain di luar Islam untuk merespons Tuhan, dan berserah diri kepada-Nya (yaitu *islâm*) dengan cara mereka sendiri, ternyata lebih luas dari anggapan umum. Dengan berbagai cara, para pemikir Muslim membenarkan bahwa *islâm* primordial dan universal, adalah penyerahkan diri kepada yang Absolut. Setiap respons tulus terhadap panggilan dari Sang Misteri yang tersembunyi, sumber segala yang ada, membuktikan adanya *islâm* yang eksistensial dan personal ini. *Lihat*, Zainun Kamal, "Islam dan Kemajemukan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[152] Zainun Kamal, "Islam dan Kemajemukan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007.

Qur'an. Justru Ulil menyayangkan sikap MUI yang sebenarnya merupakan gejala luas orang-orang beragama yang berkeinginan untuk melihat bahwa agama mereka berbeda dengan agama lain.

Dalam artikel yang dimuat di harian *Kompas*,[153] Ulil menyinggung masalah pluralisme. Tulisan itu menjadi topik bahasan yang hangat di kalangan aktivis organisasi-organisasi Islam, termasuk MUI. Di antara isi artikel tersebut ialah, Ulil menerjemahkan Q. 3:19 *inna 'l-dîna 'inda 'l-Lâh-i al-Islâm*, sebagai "sesungguhnya jalan religiusitas yang benar adalah proses yang tak pernah selesai menuju ketundukan kepada Yang Mahabenar". Terjemahan Ulil itu berbeda dengan terjemahan dalam *al-Qur'an dan Terjemahannya* terbitan Departemen Agama, yang berbunyi, "sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam".

Jika terma *islâm* dalam al-Qur'an 3:19 dipahami sebagai agama yang dibawa Nabi Muhammad saja—sebagaimana penafsiran Departemen Agama—maka penafsiran yang dibawanya adalah suatu eksklusivisme Islam seperti yang ditafsirkan mayoritas umat Islam dewasa ini. Tetapi, jika *islâm* dalam ayat tersebut sebagai agama penyerahan diri (iman kepada Allah dan berbuat kebaikan)—seperti tafsiran Ulil—maka yang muncul adalah penafsiran pluralis. Dan penafsiran Ulil inilah yang tampaknya didukung konteks redaksional ayat-ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya misalnya, menegaskan keimanan terhadap semua nabi termasuk Musa dan Isa (Yesus), di mana semua mereka adalah *muslim*, sekaligus larangan mendiskriminasi nabi-nabi itu.

---

[153] Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" *Kompas*, 18/11/2002.

> Apakah salah kalau ada orang mengatakan bahwa semua agama intinya sama? Menurut saya, pendapat seperti itu tidak salah. Kalau mau berbicara secara literal, coba tunjukkan ayat al-Qur'an yang mengatakan bahwa Islam tidak mengandung persamaan dengan agama-agama yang lain? Tidak ada di dalam al-Qur'an ayat yang mengatakan secara tegas bahwa dilarang mengidentikkan Islam dengan agama lain. Yang ada justru ayat-ayat yang mengatakan bahwa yang dibawa Muhammad adalah kelanjutan dari ajaran yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa semua agama intinya sama. Kalau Tuhan satu, kebenaran otomatis juga satu, meskipun dengan bentuk yang berbeda-beda.[154]

Ulil seakan tak begitu peduli dengan fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme. Menurutnya, mengharamkan gagasan itu adalah aneh bagi orang yang pernah belajar hukum

---

[154] Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

Sejalan dengan Ulil, sebagai perbandingan, Martin L. Sinaga juga berpendapat kalau pluralisme mengatakan bahwa kebenaran itu begitu banyak. Malah dalam bahasa lain, kebenaran itu ada di mana-mana. Lantas bagaimana dengan kebenaran agama sendiri, yang sekarang sedikit "*nervous*" dengan tekanan semacam ini. Mengapa beberapa orang beragama cenderung tidak menemukan makna kebenaran, karena sekarang seolah-olah cara orang mendefinisikan kebenaran adalah suatu definisi dengan eksklusi. Itu prinsip eksklusi Aristotelian yang mengatakan bahwa kalau ini benar, maka yang lain itu harus salah. Kebenaran agama harus dihayati bukan dalam kerangka eksklusi tadi. Logika kebenaran agama adalah suatu kebenaran yang akan ditampakkan lebih jelas lagi, sebagaimana pandangan Heidegger tentang kebenaran yang disebutnya sebagai "*aletheia*" atau ketersingkapan. Wawancara dengan Martin L. Sinaga, Jakarta, 15 Mei 2007.

Islam (fikih). Sama anehnya dengan Orde Baru dulu yang mengharamkan Marxisme dan Komunisme. Ulil mengatakan:

> Secara keseluruhan, fatwa MUI itu penuh persoalan dilihat dari sudut kehidupan berbangsa. Fatwa ini adalah *setback* ditinjau dari upaya membangun kehidupan kebangsaan yang plural. Bahkan, fatwa yang berkaitan dengan Ahmadiyah jelas-jelas berlawanan dengan konstitusi yang menjamin kebebasan melaksanakan agama sesuai dengan keyakinan dan kepercayaan masing-masing orang.[155]

Penting kiranya dikemukakan di sini bahwa fenomena kemajemukan dalam masyarakat Islam memang merupakan suatu kenyataan normatif, teologis maupun historis. Gambaran pluralisme berikut menarik diperhatikan:

> Ketika seorang Muslim hendak pergi salat, ia memakai kain sarung Samarinda yang benangnya diimport dari Cina, sarung itu sampai ke tangan pemakainya melalui pedagang beretnik Cina beragama Konghuchu. Baju koko yang dipakainya, bahannya buatan Taiwan, ditenun di Bandung, dijahit di Tanah Abang, dan sampai pada pemakainya melalui pedagang Minang. Sesampainya di Masjid ia duduk dan bersujud di lantai keramik yang dibuat di Jawa Tengah yang pabriknya milik pengusaha Cina beragama Buddha. Ternyata betapa beragamnya peranan dan identitas orang-orang dalam satu aktivitas saja, salat (sembahyang). Teta-

---

[155] Ulil Abshar Abdalla, "Fatwa MUI dan Konservatisme Agama", dalam Ahmad Suaedy, dkk (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, h. 17.

pi tiada muncul persoalan atau yang berupa komplain terhadap peran-peran tersebut.[156]

Gambaran di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa sesungguhnya universalitas Islam merupakan salah satu prinsip Islam yang kuat dan merupakan asas bagi hubungan antara umat Islam dengan penganut-penganut agama lain seperti agama Kristiani, Hindu, Buddha dan aliran-aliran kepercayaan lainnya di Indonesia.[157] Berbeda agama itu hanyalah bersifat instrumental, yakni sarana untuk mengenal dan mengabdi kepada Allah. Yang lebih penting dari itu adalah keberpihakan kepada Kebenaran sebagai inti ajaran agama-agama. Sifat instrinsik inilah sebenarnya tujuan akhir pengabdian kepada Allah—Sang Kebenaran Mutlak.[158] Bukankah menjadi sebuah keniscayaan ketika agama-agama itu hadir secara historis, ia berhadapan dengan pluralisme keagamaan sebagai realitas sosial yang hidup di tengah masyarakat. Di sini kemudian masing-masing agama itu perlu berdialog bukan saja dengan dirinya sendiri, tetapi dengan pihak-pihak lain di luarnya, dengan agama-agama di luar

---

[156] H.M.A. Tihami, "Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Pengalaman Banten". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[157] Y. Sonafist, "Pluralisme dalam Upaya Mewujudkan Kerukunan dan Toleransi Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[158] Suparman Usman, "Kemajemukan dan Kerukunan Umat Beragama: Tinjauan Singkat Kemajemukan dan Kerukunan menurut Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dirinya.[159] Dalam Islam, gagasan tentang universalitas wahyu Tuhan selalu memainkan peran kunci dalam membentuk teologi Islam tentang agama-agama—yang masih akan dianalisis secara luas di bawah.

Islam memiliki pengalaman sejarah dalam mengelola pluralitas. Kalangan Islam Progresif sering menyebut bahwa Piagam Madinah dapat menjelaskan bagaimana perjanjian untuk hidup bersama dan bekerja sama membangun masyarakat yang adil, aman dan sejahtera (*al-mu'âhadah al-ijtimâ'iyah*). Nilai-nilai moralitas dan hukum-hukum tentang perjanjian (*al-wa'd*), amanah, toleran (*tasammuh*) merupakan sumber pengetahuan dan perilaku kebersamaan.[160] Jadi, pengalaman Islam mengenai pluralisme agama dalam pengertian "*actual plurality*", telah berkembang sejak permulaan sejarah Islam, yaitu ketika di Madinah, Nabi saw telah berhubungan baik dengan golongan Kristen dan Yahudi.[161] Kedua komunitas

[159] Sirajuddin, "Politik Kenegaraan dan Kemajemukan Masyarakat Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[160] Yunasril Ali, "Pluralisme Agama pada Era Global".

Islam merupakan kontinuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Qur'an, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. *Lihat* Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir atas Ahli Kitab dalam al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[161] Sulaiman Abdullah, "Masyarakat Religius dalam Islam: Konteks Keindonesiaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Dalam Piagam Madinah terdapat poin-poin yang menyebutan bahwa Negara Madinah menjamin kebebasan beragama Yahudi seba-

agama ini kemudian dimasukkan ke dalam kategori yang diakui dan diterima kehadirannya sepenuhnya dalam komunitas masyarakat Muslim, dan dalam al-Qur'an mereka disebut sebagai ahli kitab.[162]

Al-Qur'an dan paham kemajemukan agama

Dari apa yang sudah dipaparkan di atas dari pandangan-pandangan intelektual Islam Progresif atas pluralisme agama, mereka menyadari bahwa al-Qur'an mengajarkan kepada umat manusia paham kemajemukan keagamaan (*religious plurality*). Paham itu berintikan pesan moral bahwa kaum Muslim, Yahudi, Kristiani, Sabiin, atau siapa saja yang ber-

---

gai satu kelompok masyarakat di samping menganjurkan kerja sama sedekat mungkin di kalangan orang Islam (Muhajirin dan Anshar). Demikian juga Nabi Muhammad saw menyerukan kepada orang-orang Yahudi dan orang-orang Islam bekerja sama untuk perdamaian berdasarkan peraturan umum, serta menetapkan wewenang Nabi dalam menyelesaikan dan menangani perselisihan di antara mereka. *Lihat*, M. Hasbi Amiruddin, "Negara Madinah (Konsep Kemajemukan dalam sebuah Negara Islam)." Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[162] Masalah ahli kitab tampak menjadi penting ketika kaum Muslim menyikapi perkawinan beda agama. Dalam RUU Perkawinan yang diajukan pemerintah, perkawinan beda agama diperbolehkan. Hal ini ternyata menuai protes keras kaum Muslim. Akhirnya kompromi dibuat dengan suatu keputusan yang tidak tegas, yaitu pasal yang membolehkan perkawinan beda agama itu didrop, dan tidak ada satu pun pasal UUP yang mengatur secara tegas masalah ini. Akibatnya perkawinan beda agama di Indonesia umumnya sangat sulit dan berbelit-belit. *Lihat*, Mujiburrahman, "Ahlul Kitab dan Konteks Politik di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

iman kepada Allah, hari kemudian serta berbuat kebaikan (amal saleh), maka mereka akan menerima balasan (pahala) dari Tuhan mereka. Bahkan mereka dijanjikan tidak akan tertimpa perasaan khawatir, dan mereka pun dijamin tidak akan bersedih hati.[163] Penghargaan al-Qur'an terhadap ragam agama merupakan salah satu bentuk respons dari suasana yang sedang mengitari proses perjalanan panjang turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Bahkan, selain menghargai ragam agama, al-Qur'an selanjutnya mengajarkan dan mendidik bagaimana etika untuk bersikap toleran dalam agama dan keyakinan yang berbeda, sehingga bisa menjadi landasan teologis yang konstruktif dalam rangka membangun hubungan antarumat manusia yang berbeda agama dan keyakinan.[164]

Pluralisme itu bukanlah relativisme. Pluralisme bukanlah gagasan yang menggerus iman. Pluralisme juga tidaklah menganjurkan perpindahan agama, apalagi memaksa orang lain berpindah agama.

Sebagai sebuah kitab suci penyelamatan dan pembebasan kemanusiaan yang historis, al-Qur'an senantiasa menampilkan ayat-ayat yang berkaitan dengan pemahaman pluralisme agama. Untuk menyatakan al-Qur'an sebagai kitab suci penyelamatan dan advokasi keselamatan umat manusia tanpa memandang afiliasi keagamaan formal tidaklah mengganggu

[163] Abd. Rahman Ismail Marasabessy, "Islam dan Kesadaran Multikultur di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[164] Rohimin, "Respons al-Qur'an tentang Pluralisme Agama: Pengantar untuk Penafsiran Perspektif Multiagama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

otentisitas kitab suci dan bertentangan dengan teologi keberagamaan seorang Muslim. Bahkan, justru menjadi bagian dari wujud keberimanan terhadap ajaran kitab suci, yaitu adanya pengakuan al-Qur'an terhadap pluralisme agama. Pengakuan terhadap pluralisme agama merupakan bagian dari keimanan. Sebaliknya, penolakan terhadap pluralisme agama dapat menjadi virus penggerogot iman keberagamaan dan iman kemanusiaan.

Dengan demikian untuk membumikan pluralisme, penting memahami kendala-kendala yang ada serta membangun strategi yang lebih komprehensif dan *genuine*. Ada banyak kendala yang harus dipahami dan diselesaikan dalam membumikan pluralisme ini. Kendala-kendala tersebut bersifat teologis, psikologis, kultural dan politis. Pada tataran teologis, *claims of ultimate truth* yang berlebihan cenderung menegasikan kemungkinan bahwa agama-agama lain juga mengandung kebenaran. Selain itu, pluralisme tidak dapat dianggap identik dengan sinkretisme (campur-aduk agama) yang dapat mendangkalkan iman.

St. Sunardi—pengajar Universitas Sanatha Dharma, Yogyakarta—sebagai perbandingan pendapat melihat bahwa sinkretisme dijadikan alasan utama oleh orang-orang yang takut terhadap pluralisme. Menurutnya, ketakutan itu muncul akibat dari perasaan beragama yang tidak terlalu percaya diri untuk masuk pada ruang dialog yang serba tidak pasti, yang terkadang melahirkan ketidakmungkinan dan bahkan mengejutkan. Ketakutan itu, lanjutnya, lebih sebagai sebentuk ketidaksanggupan melakukan suatu interaksi dengan segala tantangannya. Maka, yang sebenarnya dikhawatirkan oleh mereka, pada dasarnya bukan sinkretisme, melainkan, kalau

memakai istilah kontemporernya "hibriditas iman".[165] Pluralisme memang mendorong "hibriditas iman" ini.

Pluralisme mendorong demokrasi

Kelihatannya, model yang lebih tepat untuk Indonesia adalah masyarakat yang demokratis, pluralistik, multikultural yang diwadahi oleh budaya Islam yang moderat, liberal dan toleran. Kita tidak bisa lepas dari horison Islam. Pluralisme yang lepas sama sekali dari budaya Islam itu hampir tidak mungkin. Karenanya, nasib menjadi Indonesia adalah menjadi demokrasi pluralistik.[166]

Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog saling pemahaman, toleransi, dan sebagainya. Pluralisme adalah bahasa untuk saling mengenal, berdialog, berdebat, saling memahami dan bekerja bersama untuk mengatasi masalah-masalah kemanusiaan. Ia membutuhkan keterlibatan aktif antarpemeluk agama seraya tetap berkomitmen pada agama yang diyakininya masing-masing. Ia bukan sebuah pendekatan yang menihilkan atau merelatifkan agama, ia justru menghargai agama sebagai sebuah sumber kekayaan ajaran, kekayaan nilai dan dapat memberikan inspirasi peradaban dan kemanusiaan.[167]

Pluralisme adalah suatu keniscayaan dalam negara demokrasi. Artinya, pluralisme adalah anak kandung dari de-

---

[165] Wawancara dengan St. Sunardi, Yogyakarta, Maret 2007.

[166] Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

[167] Neng Dara Affiah, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Kebangsaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

mokrasi. Pluralisme berarti perlindungan negara terhadap hak-hak warganegaranya untuk memeluk agama sesuai dengan apa yang diyakininya. Negara tidak bisa menghakimi keyakinan seseorang, karena keyakinan seseorang atau kelompok adalah haknya yang tidak bisa diganggu gugat. Kewajiban negara adalah melindunginya dan kewajiban warganegara untuk mematuhi peraturan atau hukum yang berlaku di negaranya.[168]

Menurut M. Dawam Rahardjo, "dalam masyarakat yang majemuk, otoritas, yaitu negara, tidak berhak menyatakan bahwa agama yang satu benar dan agama yang lain salah atau 'sesat dan menyesatkan' seperti yang dituduhkan kepada Ahmadiyah".[169] Negara ini, lanjutnya, membutuhkan pluralisme. Tanpa pluralisme, di mana keyakinan masyarakat didominasi oleh keyakinan hegemonik seperti keyakinan para ulama MUI, kebebasan beragama akan terberangus dari bumi Indonesia". Karenanya fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme, dalam pandangan Dawam, bisa diartikan sebagai pelarangan kemerdekaan berpikir, berpendapat, dan berkeyakinan, yang merupakan bagian dari hak asasi manusia.[170]

> Umat Islam perlu menganut paham pluralisme, yaitu paham yang didasarkan pada kenyataan tentang pluralitas yang sudah menjadi kenyataan di dunia modern. Pluralisme ini sering diplesetkan sebagai paham yang menganggap semua agama itu sama. Pada-

---

[168] Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustus 2007.

[169] M. Dawam Rahardjo, "Kala MUI Mengharamkan Pluralisme", dalam Ahmad Suaedy, et.al. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara,* h. 80.

[170] M. Dawam Rahardjo, "Dampak Fatwa MUI", dalam Ahmad Suaedy, et.al. (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara,* h. 2.

> hal pluralisme justru paham yang mengakui adanya perbedaan dan identitas. Agama memang merupakan kebenaran mutlak tetapi bagi yang mempercayainya. Jika setiap penganut agama itu meyakini kebenaran agamanya masing-masing dan menganggap agama lain salah dan sesat, maka kesimpulannya adalah semua agama itu benar dan juga semua agama itu salah. Solusi terhadap masalah itu adalah bahwa agama itu benar untuk mereka yang meyakininya. Karena itu, agar terjadi toleransi maka setiap pemeluk teguh tidak perlu menganggap agama lain salah dan sesat. Dari perspektif negara, maka semua agama itu harus dianggap sama-sama benar dan baik. Negara tidak bisa menilai suatu agama tertentu itu sebagai paling benar dan yang lain salah. Karena itu maka *pluralisme memang merupakan dasar dari sekularisme*. Pluralisme menghormati perbedaan dan karena itu harus ada saling menghormati. Jika tidak maka yang lahir adalah konflik yang mendorong kepada tindakan kekerasan. *Tanpa pluralisme, kebebasan beragama akan terancam*.[171]

Sebenarnya kita sudah mempunyai istilah yang menarik, yaitu *Bhinneka Tunggal Ika*: berbeda tapi bersatu; bersatu dalam perbedaan.[172] Konsep *Bhinneka Tunggal Ika* merupakan kristalisasi dari pemahaman tentang pluralitas Indonesia yang terdiri dari berbagai suku, bahasa dan budaya yang terbentang dari Sabang sampai Merauke.[173] Pengakuan terhadap

---

[171] M. Dawam Rahardjo, "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan. Tekanan dari BMR.

[172] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

[173] Wawancara dengan Lies Marcoes-Natsir, Jakarta, 23 Mei 2007.

keanekaan juga tidak selalu ditentukan oleh yang kuat, baik itu agama yang kuat ataupun negara.[174] Secara normatif, rumusan *Bhinneka Tunggal Ika* merupakan konsep yang menekankan keanekaragaman sosial-budaya, bahasa, dan agama dalam kesederajatan. Kesederajatan ini meliputi berbagai aspek, antara lain politik dan ekonomi, keadilan dan penegakan hukum, kesempatan kerja dan berusaha, HAM, hak budaya komunitas dan golongan minoritas, prinsip-prinsip etika dan moral, dan tingkat serta mutu dan produktivitas.[175]

Secara teologis, Tuhan sendiri menghendaki kebhinnekaan ini. Hal itu terlihat dalam dunia tumbuhan dan binatang, ada—meminjam istilah F. Dahler—"biodiversitas yang mengagumkan".[176] Kemajemukan berlaku juga pada dunia manusia, sehingga ada perbedaan suku, bangsa, kebudayaan, bahasa dan agama. Pluralisme, secara teologis mencerminkan cinta Tuhan akan kebhinnekaan.

Anugerah Tuhan tidak terletak pada menghapuskan perbedaan dalam keyakinan dan pandangan, tidak pula mengubah tabiat manusia yang telah diciptakan oleh Tuhan itu sendiri, tetapi pada memperlihatkan kepada umat manusia bagaimana menangani perbedaan-perbedaan mereka baik secara intelektual, moral atau kebiasaan. Setiap komunitas kaum beriman tertentu dapat memiliki dalam diri mereka perbedaan-perbedaan (*lihat* Q. 11:110; 41:45), dan tidak terkecuali kaum Muslim, mereka pun di tunjukkan bagaimana cara menangani

---

[174] Wawancara dengan St. Sunardi, Yogyakarta, Maret 2007.

[175] Amir Faisol, "Pendidikan dan Pluralisme di Indonesia dalam Perspektif Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[176] Wawancara dengan F. Dähler, Jakarta, Oktober 2006.

perbedaan-perbedaan mereka (*lihat* Q. 3:103-105; 4:59). Demikian pula perbedaan-perbedaan di antara pengikut pesan-pesan Tuhan yang bermacam-macam, manusia bersepakat hanya mengenai menyembah Tuhan, "*Untuk tiap-tiap umat antara kamu, kami berikan aturan dan jalan kehidupan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi (rencana-Nya) Dia hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya pada Allah-lah kamu kembali semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu*" (Q. 5: 48).

Manusia karenanya harus menangani perbedaan-perbedaan mereka dalam dunia ini dengan cara terbaik semampu mereka, sambil menyerahkan penilaian akhir mengenai apa yang secara mutlak benar atau salah kepada Tuhan, karena tidak ada satu pun cara mencapai kesepakatan atas kebenaran yang mutlak, sebagaimana telah di tentukan dalam al-Qur'an berulang-ulang (*lihat* Q. 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124: 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17).

Kemajemukan atau pluralitas, sebagaimana dijelaskan oleh ayat di atas, merupakan kenyataan dan, bahkan makin lama makin menjadi keharusan. Pluralisme merupakan *sunnatullâh*. Hal ini sudah jelas sekali diuraikan al-Qur'an seperti dikemukakan di atas—artinya sudah menjadi dasar yang sangat eksplisit bahwa Allah menciptakan semua alam dan makhluk dalam bingkai pluralisme. Manusia dilahirkan di tengah pluralitasnya. Oleh karena itu Tuhan menyuruh manusia untuk saling memahami dan bergandengan, dan kemudian bagaimana dengan hubungan agama satu sama lainnya, juga sudah diatur, dan ada ketentuannya, yaitu *lakum dînukum*

waliya dîn ("Bagimu agamamu, bagiku agamaku"). Itu menunjukkan sudah ada aturan tentang ko-eksistensi yang damai (*peaceful co-existence*) dalam Islam.[177]

Berikut akan dirangkum poin-poin yang sudah dianalisis dimuka mengenai kompleksitas *pengertian pluralisme* dalam tabel berikut:

Tabel Umum Pengertian Pluralisme

1. *Pluralisme adalah kesetiaan menerima pluralitas*

Pluralitas itu merupakan kenyataan. Untuk mengatur pluralitas diperlukan pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat, bukan konflik.

Pluralisme merupakan keharusan bagi masyarakat Indonesia yang majemuk ini. Pluralisme adalah ke-*bhinneka tunggal ika*-an. Kesatuan bukan yang dipentingkan, sebab dapat menjadikan perbedaan hilang. Perbedaan dihargai, bahkan harus tetap ada. Kebhinnekaan sebagai sebuah nilai kebangsaan tidak bisa diabaikan. Indonesia secara *de jure* sudah menjamin persamaan bagi semua kelompok.

Pluralisme mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keragaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya.

Dengan pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog untuk saling memahami, toleransi, dan kerjasama yang membangun.

Ide pluralisme berangkat dari anggapan bahwa agama-agama itu tidak sama dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas

[177] Wawancara dengan Lily Zakiah Munir, Jakarta, 21 Februari 2007.

masyarakat Indonesia yang plural itu. Karena ada realitas yang plural dalam masyarakat Indonesia, maka kita perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu.

Kita harus menerima adanya perbedaan agama didasarkan pada sebuah etik publik yang berlaku di Indonesia, dan etika itu dalam kenyataannya berakar pada moral agama-agama di Indonesia.

Agar pluralisme dapat wujud dalam kenyataan kehidupan sosial-politik di Indonesia, maka kesantunan publik dan jaminan hukum, harus dijalankan. Menjalankan salah satunya saja tanpa dibarengi dengan yang lain tidaklah mungkin.

2. *Pluralisme mendorong kebebasan, termasuk kebebasan beragama, dan merupakan pilar demokrasi*

Pluralisme merupakan pilar demokrasi. Pluralisme berkaitan dengan gagasan demokrasi. Tidak ada demokrasi yang sejati tanpa pluralisme. Pluralisme adalah suatu keniscayaan dalam suatu negara demokratis. Pluralisme di sini berarti perlindungan negara terhadap hak-hak warganegaranya untuk memeluk agama sesuai dengan apa yang diyakininya. Negara tidak bisa menghakimi keyakinan seseorang, karena keyakinan seseorang atau kelompok adalah hak yang tidak bisa diganggu-gugat. Kewajiban negara adalah melindunginya, dan kewajiban warganegara untuk mematuhi peraturan atau hukum yang berlaku di negaranya.

Pluralisme terkait dengan unsur lain dari kultur demokrasi, yakni toleransi politik dan saling percaya sesama warga dalam sebuah negara-bangsa, lepas apa pun latar belakang primordialnya. Bila unsur-unsur ini lemah dalam masyarakat, maka demokrasi tidak bisa hidup dan berkembang dengan baik.

Pluralisme harus dimengerti sebagai suatu tatanan sekaligus sebagai suatu kondisi kebebasan tertentu. Kalau kita ingin mengupayakan pluralisme maka kita harus menegakkan politik kesetaraan yang berangkat dari hak dan kebebasan individu. Individulah sebagai kuncinya. Individu sangat penting, karena indiviu adalah basis. Sebuah penghormatan atas

individu berarti menghormati hak-hak individu tanpa melihat agama, budaya, suku, kelompok, kepercayaan atau apa pun. Negara harus menjaga hak-hak individu (dasar dari konstitusionalisme dan prinsip netralitas atau kesetaraan sesama warganegara). Pluralisme tidak mungkin berkembang tanpa adanya *basic framework* ini.

3. *Pluralisme berarti membangun toleransi*

Pluralisme adalah mengakui bahwa di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, terdapat bukan hanya agama kita sendiri, tetapi ada pemeluk agama lainnya. Kita harus mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Maka yang harus dibangun adalah perasaan dan sikap saling menghormati, yaitu toleransi dalam arti aktif.

Tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Jika orang memiliki kedewasaan iman, dari agama mana pun orang ini akan memiliki cukup keyakinan diri dan kemantapan untuk menerima perbedaan nilai dalam berbagai agama.

4. *Pluralisme bukan sinkretisme, juga bukan relativisme*

Pluralisme itu tidak berarti mencampurkan agama—yang disebut sinkretisme. Justru karena pluralisme itu mengakui perbedaan, maka perbedaan itu perlu dikembangkan. Pluralisme menghargai identitas pribadi, bangsa, agama, budaya, tetapi identitas yang tidak eksklusif. Kalau ada yang menganggap bahwa menerima pluralisme berarti kita melakukan sinkretisme keagamaan, maka pandangan seperti itu keliru.

Pluralisme itu bukanlah relativisme. Pluralisme bukanlah gagasan yang menggerus iman. Pluralisme juga tidaklah menganjurkan perpindahan agama, apalagi memaksa orang lain berpindah agama.

5. *Pluralisme mempunyai tempat yang sah dan berakar dalam agama Islam*

Secara epistemologis, seseorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah agama yang paling benar. Pada saat yang

sama ia juga mesti menyadari bahwa orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu, tetapi dengan agama dan keyakinan berbeda.

Pluralisme menjadi niscaya adalah karena setiap tradisi keagamaan tidak akan mampu secara epistemologis merumuskan Realitas Absolut yang disebut Tuhan atau Allah atau Sang Misteri yang tidak bisa dinamakan. Sebab jika sebuah agama mengaku bisa merumuskan segala-galanya tentang Tuhan, maka ia sudah menjadi Tuhan itu sendiri, bukan sebagai jalan menuju Tuhan.

Pluralisme adalah hukum Allah. Yaitu bahwa Allah telah menciptakan manusia secara plural, beragam, berbeda-beda dan berwarna-warni. Bahkan tidak ada yang sama di dunia ini. Secara teologis pluralisme itu didukung oleh al-Qur'an. Pluralisme ingin memperkenalkan kepada manusia akan adanya keanekaragaman dalam hal budaya, pikiran, ideologi, ras, keyakinan, jenis kelamin, biologis, sosial, geografis dan sebagainya. Pluralisme merupakan pandangan dasar Islam dan sekaligus cara yang paling baik untuk mengatasi konflik dan kekerasan antarmasyarakat. Semua keyakinan diberi hak hidup di dalam Islam.

Model yang lebih tepat untuk Indonesia adalah masyarakat yang demokratis, pluralistik, multikultural yang diwadahi oleh budaya Islam yang moderat, liberal-progresif dan toleran. Kita tidak bisa lepas dari horison Islam sebagai agama mayoritas. Pluralitas yang lepas sama sekali dari budaya mayoritasnya itu hampir tidak mungkin.

Semakin seseorang pluralis dan berpandangan liberal, maka hidup ini semakin luas perspektifnya. Tetapi kalau tidak liberal dan plural, maka jadi sempit cara pandang seseorang, dan cenderung menjadi eksklusif.

6. *Pluralisme mengakui adanya keselamatan dalam agama-agama*

Di dalam teologi, kalau kita berbicara tentang pluralisme agama, kita harus merujuk pada apa yang disebut sebagai "sotereologi". Sotereologi adalah bagian dari pembahasan agama yang berkaitan dengan keselamatan atau ilmu tentang keselamatan. Setiap agama mempunyai soteriologinya sendiri-sendiri. Pluralisme adalah paham keagamaan yang memandang bahwa selain agama kita, yaitu pemeluk agama lain, juga

akan memperoleh keselamatan. Semua agama mempunyai peluang untuk memperoleh keselamatan pada hari akhirat.

Pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama-agama yang otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia, berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan.

Pluralisme mengakui bahwa semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda, yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai secara sama rata, tidak boleh ada yang dianggap nomor satu dan yang lainnya dianggap sekunder. Pluralisme menganggap bahwa masing-masing agama merupakan jalan keselamatan yang unik.

Orang Islam belum punya hak untuk mengatakan pluralis sebelum mengakui secara teologis bahwa ada keselamatan di luar agama Islam.

7. *Pluralisme mendorong dialog antaragama dan antariman*

Semua agama berbeda. Tidak ada agama yang sama. Berbeda dalam doktrinnya, dalam institusinya, kelembagaannya, pemimpinnya, jenis umatnya, hari besarnya, ruang, tempat, waktu yang dianggap suci oleh pengikutnya dan begitu seterusnya. Tetapi di dalam perbedaan itu terdapat *common pattern* yang tidak terekspresikan keluar, dan yang tak terkatakan. Dalam masing-masing agama ada unsur-unsur kesamaannya, misalnya humanitasnya atau kemanusiaannya. Inilah dasar pluralisme mendorong dialog antaragama dan antariman.

Dialog yang sejati adalah dialog yang berangkat dari ketulusan hati masing-masing pemeluk agama bahwa kita mengakui adanya keterbatasan tetapi sekaligus juga mempunyai pelbagai kelebihan untuk saling berbagi.

Pluralisme adalah pengakuan terhadap keyakinan setiap orang akan kebenaran agamanya masing-masing. Yang paling bijak adalah dalamilah agama masing-masing, lalu carilah titik temu dan bersepakatlah untuk berbeda dengan sikap saling menghargai mengenai hal yang memang tidak bisa bertemu. Jika sudah seperti itu, kita akan damai dalam perbedaan.

Yang perlu dilakukan adalah bagaimana pendidikan pluralisme mulai digagas dan digiatkan secara konkret kepada seluruh masyarakat, baik melalui pendidikan formal maupun non-formal. Mendakwahkan pluralisme untuk masyarakat banyak yang terpenting dilakukan adalah menciptakan sebanyak mungkin kegiatan-kegiatan yang bersifat *bridging,* yaitu kegiatan-kegiatan yang membawa mereka pada kehidupan berdampingan dengan kelompok lain, baik agama, etnis, maupun budaya dan sebagainya, bukan *bounding* yang hanya melibatkan unsur dari agama tertentu. Semakin masyarakat terbiasa dengan keragaman akan semakin kuat pula pluralisme dalam masyarakat.

8. *Pancasila merupakan wadah konstitusional untuk pluralisme di Indonesia*

Bangsa Indonesia mempunyai Pancasila, yang merupakan suatu pandangan filosofis kebangsaan bersama dan aturan-aturan praktis yang mampu mewadahi keanekaragaman Indonesia, sekaligus melindungi keyakinan masing-masing dari intervensi dan kepentingan politik. Pancasila dapat menyatukan suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA) di Indonesia. Bangsa Indonesia bisa berkompetisi secara positif dalam bingkai Pancasila.

Kalau kita mengacu pada Pancasila sebagai *common platform*, sebenarnya Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-nilai yang menjadi dambaan bersama bagi tatanan Indonesia yang ideal. Indonesia dengan dasar negara Pancasila, sudah memiliki semangat Islam (dan semangat seluruh agama yang ada di Indonesia). Hal tersebut bisa kita lihat dari fakta bahwa: *pertama*, dari seluruh sila-sila yang ada dalam Pancasila tidak ada satu pun sila yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam (dan nilai-nilai semua agama di Indonesia); *kedua,* Pancasila dirumuskan dengan berbagai pertimbangan oleh para pendahulu negeri ini yang mayoritas adalah Muslim.

9. *Tanggapan terhadap fatwa MUI*

Sebesar apa pun MUI mengeluarkan fatwa, dalam kenyataannya itu mematikan keragaman yang ada di masyarakat. Sebenarnya tidak ada

pilihan bagi MUI kecuali menerima fakta keragaman itu sendiri dan menjadikan keberagaman itu sebagai energi positif untuk membangun kebersamaan (yang disebut "pluralisme").

Pemahaman MUI bahwa pluralisme tak lain adalah menyamakan agama-agama, sinkretisme dan relativisme adalah keliru. Karena semua agama di Indonesia—Islam, Kristiani, Hindu, maupun Buddha—tidak ada yang berpaham bahwa pluralisme itu berarti menyamakan, sinkretisasi atau relativisme agama-agama. Kalau yang dimaksud haram oleh MUI adalah konsep pluralisme dalam pengertian itu, fatwa tersebut sebagai suatu kemubaziran.

PLURALISME DALAM ISLAM

Apa yang dipikirkan sebagai pengertian dan konsepsi pluralisme di atas, dan bagaimana para intelektual Islam Progresif telah mewacanakannya, kini juga telah menjadi diskursus yang begitu luas dan mendalam di Dunia Islam termasuk di Indonesia. Bahkan kini pluralisme telah berkembang pesat dalam pemikiran Islam, lewat penggalian hermeneutika al-Qur'an.[178] Analisis berikut akan memperlihatkan kedalaman refleksi filosofis dan teologis para intelektual Islam berkaitan dengan paham pluralisme.

Islam tidak menafikan pluralitas dalam masyarakat, biasa dikatakan bahwa pluralitas atau keanekaragaman telah dianggap sebagai suatu yang sudah menjadi—seperti dikatakan para intelektual Islam Progresif—sunnatullah (hukum Tuhan).

[178] Misalnya di Indonesia pluralisme secara mendalam telah dikembangkan oleh Nurcholish Madjid. Pemikiran pluralisme Nurcholish Madjid yang digali dari al-Qur'an, *lihat*, Anthony H. John dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an—Religious Pluralism and Tolerance" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Melbourne: Institute of Ismaili Studies, 2000), h. 67-96.

Banyak di antara ayat al-Qur'an yang mengandung nilai-nilai pluralitas telah digali sisi hermeneutisnya, di antaranya Q. 49: 13, yang artinya, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal*" (Q. 49: 13).

Berdasarkan ayat al-Qur'an ini dapat diketahui bahwa dijadikannya makhluk dengan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah dengan harapan agar antara satu dengan yang lainnya dapat berinteraksi secara baik dan positif. Kepada masing-masingnya dituntut untuk dapat menghargai adanya perbedaan.[179] Sikap kaum Muslim kepada penganut agama

---

[179] Setiap manusia baik sebagai individu maupun sebagai komunitas, mereka selalu saling membutuhkan, selalu ada ketergantungan satu sama lain. Tidak ada seseorang pun manusia yang dapat memenuhi kepentingan hidupnya tanpa bantuan orang lain. Dalam kondisi demikian maka kerukunan dan toleransi antara manusia yang berbeda-beda tersebut—termasuk berbeda agama—merupakan suatu kebutuhan bahkan suatu keniscayaan, sesuatu yang tidak boleh tidak harus diwujudkan.

Penggalian hermeneutis al-Qur'an tentang prinsip-prinsip kerukunan dan toleransi yang telah dilakukan oleh kalangan Islam Progresif, antara lain dikembangkan dari:

1. "*Tidak ada paksaan untuk (memeluk) agama (Islam)*" (Q. 2: 256)
2. "*Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*" (Q. 109: 6)
3. "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?*" (Q. 10:99)
4. "*Katakanlah, Apakah kamu memperdebatkan dengan kami tentang Allah, padahal Dia adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu, bagi kami amalan kami, bagi kamu amalan kamu, dan hanya kepada-Nya kami mengikhlaskan diri*" (Q. 2: 139)

lain jelas, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, yaitu berbuat baik kepada mereka dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalani hubungan kerjasama, lebih-lebih mengambil sikap tidak toleran.[180]

Dalam ayat lain juga dikemukakan bahwa "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat*

---

5. "*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil*" (Q. 60: 8)
6. "*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihan itu*" (Q. 3:48).
7. Islam mengharuskan berbuat baik dan menghormati hak-hak tetangga, tanpa membedakan agama tetangga tersebut. Sikap menghormati itu dihubungkan dengan iman kepada Allah, dan iman kepada hari akhir (Hadis).
8. "Siapa yang menyakiti kaum Dzimmi (kelompok minoritas non-Muslim yang berlindung di bawah kekuasaan Islam) berarti dia menyakitiku" (Hadis).

Dalam pandangan kalangan Islam Progresif, hak-hak non-Muslim diakui sepenuhnya, dan mereka harus diperlakukan secara adil, sebagaimana memperlakukan sesama umat Islam dan manusia pada umumnya. *Lihat*, Suparman Usman, "Kemajemukan dan Kerukunan Umat Beragama: Tinjauan Singkat Kemajemukan dan Kerukunan Menurut Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[180] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama (Wawasan Untuk Para Dai)* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 117.

yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat" (Q. 11: 118). Dari ayat ini dapat dipahami bahwa kalau Tuhan mau, dengan sangat mudah akan menciptakan manusia dalam satu group, monolitik, dan satu agama, tetapi Allah tidak menghendaki hal-hal tersebut. Tuhan malah menunjukkan kepada realita, bahwa pada hakikatnya manusia itu berbeda-beda, dan atas dasar inilah orang berbicara tentang pluralisme. Dalam Q. 2: 213, disebutkan, "*Manusia itu adalah satu umat. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan beserta mereka Dia turunkan Kitab-kitab dengan benar, supaya Dia bisa memberi keputusan antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan*".

Dalam ayat itu muncul tiga fakta yaitu kesatuan umat di bawah satu Tuhan; kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi; dan peranan wahyu (Kitab Suci) dalam mendamaikan perbedaan di antara berbagai umat beragama. Ketiganya adalah konsepsi fundamental al-Qur'an tentang pluralisme agama. Di satu sisi, konsepsi itu tidak mengingkari kekhususan berbagai agama, di sisi lain konsepsi itu juga menekankan kebutuhan untuk mengakui titik-temu atau kesatuan manusia dan kebutuhan untuk menumbuhkan pemahaman yang lebih baik antarumat beragama. Kemajemukan sangat dihargai dalam ajaran Islam, karena Islam sebagai *al-dîn* merupakan agama Allah yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan. Salah satu fitrah itu adalah kemajemukan yang hakikatnya bersumber dari ajaran agama.[181]

---

[181] Abdullah Ali, "Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Perspektif Sosio-Antropologis". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

Al-Qur'an berbicara secara eksplisit tentang universalitas dan keanekaan wahyu dan nabi guna menerangi umat manusia dari masa ke masa: "*Untuk masing-masing (umat) Kami tentukan suatu undang-undang* (syir'ah) *dan aturan yang terang* (minhâj). *Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat, tetapi Dia hendak menguji kamu atas pemberian-Nya. Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Kepada Allah tempat kamu kembali, lalu ditunjukkan kepadamu apa yang kamu perselisihkan*" (Q. 5:48). *Umat manusia tiada lain daripada suatu bangsa, kemudian mereka berselisih. Sekiranya tidak karena suatu firman yang keluar dari Tuhan sudah mendahului, yang diperselisihkan niscaya sudah terselesaikan antarmereka* (Q. 10:19). *Kepada setiap kaum (telah diutus) seorang rasul* (Q. 10:47).

Manusia mulanya diciptakan satu umat dan diberi ajaran Allah. Tetapi ajaran Allah itu kemudian dirusak oleh sifat mementingkan diri (egoisme), sehingga timbullah perbedaan-perbedaan (individu, ras, bangsa). Atas dasar kasih Allah yang tak terhingga, Allah pun selalu mengutus para rasul untuk menyampaikan kembali ajaran yang sama yang disesuaikan dengan keanekaragaman mental umat manusia, dengan sekaligus hendak menguji mereka dengan segala pemberian-Nya, dan mendorong berlomba dalam kebaikan dan ketakwaan—dan yang demikian ini akan membawa mereka menuju kepada tauhid dan kebenaran.[182]

---

[182] Budhy Munawar-Rachman, "Pluralisme Keagamaan: Sebuah Percobaan Membangun Teologi Islam mengenai Agama-agama", dalam Sururin (ed.), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan Yang Berserak* (Bandung: Nuansa, 2005), h. 114-115.

Jika al-Qur'an menyebutkan ada banyak wahyu dan rasul serta kebenarannya masing-masing, maka konsekuensinya adalah segenap umat Islam menerima ajaran ini sebagai keyakinan. Tentu saja salah satu rangkaian dari wahyu-wahyu itu adalah al-Qur'an sendiri yang merupakan kitab suci yang datang setelah beberapa kitab suci sebelumnya, dan al-Qur'an membawa kebenaran dan membenarkan kitab-kitab suci sebelumnya itu (Q. 5:48). Lebih jauh, konsekuensi apa yang dituturkan al-Qur'an itu adalah bahwa Islam mengakui kebenaran agama-agama lain yang telah hidup sebelumnya. Ini—seperti yang sudah dikemukakan dalam analisis pemikiran para intelektual Islam Progresif di atas—berarti merupakan fondasi penerimaan pluralisme agama.

Secara epistemologis, seseorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah agama yang paling benar. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu, tetapi dengan agama dan keyakinan berbeda.

Implikasi dari memandang sejarah sebagai landasan diturunkannya pesan langit adalah bahwa semua agama, dalam satu atau lain hal, saling terikat dan karenanya, memiliki satu tujuan yang sama, yang disebut *islâm*, yaitu ajaran kepasrahan kepada Allah sepenuhnya. Dalam hal ini, bukan kebetulan, jika Islam adalah nama terakhir pesan yang ditunjukkan sepanjang sejarah. Kesimpulan dari teologi ini, bahwa agama-agama tidak dapat menjadi saingan, tetapi hanya menjadi sekutu (sahabat) agama lainnya. Dalam Islam, gagasan tentang universalitas wahyu Tuhan selalu memainkan peran kunci dalam membentuk teologi Islam tentang agama-agama. Akibat keyakinan ini, kaum Muslim mampu berpar-

tisipasi dalam esensi dan pendekatan keagamaan terhadap tradisi lain.[183]

Kebenaran dalam agama-agama itu dituturkan oleh al-Qur'an, "*Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan beramal saleh, mereka akan mendapatkan pahala dari Tuhan mereka, mereka tidak perlu khawatir dan bersedih*." Ayat ini memang biasa dibantah oleh kelompok eksklusif (Islam Radikal) dengan mengatakan: *Pertama*, ayat itu telah *mansûkh* (dibatalkan) oleh Q. 3: 85. *Kedua*, ayat ini hanya mengacu kepada umat Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in sebelum Nabi Muhammad saw. *Ketiga*, mereka memandang Allah hanyalah Tuhan milik umat Islam. Menjawab bantahan tersebut, bahwa kosa kata *islâm* dalam Q. 3:85 bukan menunjuk kepada Islam sebagai agama formal yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., tetapi mengacu kepada *islâm* dalam pengertian umum, yakni sikap pasrah kepada Tuhan, yang merupakan misi segenap risalah langit.[184] Pengertian demikian akan terlihat pula dalam ayat, "*Ingatlah ketika Tuhannya berkata kepadanya (Ibrahim), '*islâm*-lah (pasrahlah) engkau!' Dia (Ibrahim) menjawab, 'Aku* islâm *(pasrah) kepada Tuhan pemelihara alam semesta*'" (Q. 2:131).

Al-Qur'an secara tegas dan jelas menunjukkan adanya pluralitas dan keanekaragaman agama (Q. 2:62) dan menyatakan adanya keselamatan yang dijanjikan Tuhan bagi setiap

---

[183] Yunasril Ali, "Pluralisme Agama pada Era Global". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[184] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 32-34.

orang yang beriman kepada-Nya dan hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan (amal saleh) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.

Pernyataan ini sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan Thabathaba'i. Menurut Ridla—seorang pemikir besar Mesir awal abad lalu—semua yang beriman kepada Allah dan beramal saleh tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan menzalimi kelompok yang lain. Thabathaba'i—seorang pemikir besar Iran abad lalu—dengan bahasa yang berbeda menyatakan, "Tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal saleh. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia". Bahkan dalam pandangan Ridla dan Thabathaba'i, teks-teks tersebut juga sebagai respons atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan chauvinisme keberagamaan yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan, "Keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan".[185] Kaum Muslim adalah kaum yang ber-*islâm*—yang tunduk patuh, pasrah, dengan kedamaian (salam) kepada Tuhan, sebagaimana kaum mukmin yang beriman, sepenuhnya percaya kepada Tuhan.[186]

Menurut Nurcholish Madjid, salah satu distorsi tentang pengertian syariat ialah pandangan orang banyak seolah kon-

---

[185] Rohimin, "Respons al-Qur'an tentang Pluralisme Agama: Pengantar untuk Penafsiran Perspektif Multiagama", Papar PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[186] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 42.

sep tentang "syariat" itu hanya ada pada agama Islam (tegasnya, hanya ada pada agama *islâm* "versi terakhir," yaitu Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad). Padahal yang sesungguhnya terjadi ialah, semua ajaran kepatuhan kepada Allah (makna yang fundamental frase Arab *"dîn-u 'l-Lâh"*) dengan sendirinya mengandung ajaran tentang sesuatu bentuk syariat, sebab syariat (*syarî'ah*) itu sendiri artinya "jalan", yaitu jalan menuju Tuhan, dengan menjalankan ajaran-ajaran-Nya. Padanan konsep tentang *syarî'ah* itu dalam agama Islam ialah konsep-konsep tentang *shirâth, sabîl, tharîqah, minhâj,* dan *mansak*—yang semuanya mempunyai makna dasar jalan, cara, atau metode. Dalam agama-agama lain, konsep-konsep itu dinyatakan dalam peristilahan khas mereka, seperti "*dharma*," "*marga*," dan "*tao*". Nabi Isa al-Masih (Yesus Kristus) juga menyebut dirinya sebagai "*jalan*" sebab dengan mengikuti ajaran-ajaran-Nya manusia akan berada di atas jalan yang benar, menuju Tuhan, yaitu "jalan keselamatan".

Selain *"syarî'ah"*, perkataan *"syir'ah"* juga digunakan dalam al-Qur'an, dengan kata kerja *"syara'a"* yang artinya "menetapkan syariat" (Q. 42:13).[187]

---

[187] Ayat lengkapnya, "*Dia (Allah) menetapkan syari'at bagi kamu, berupa agama (*al-dîn*, ajaran kepatuhan), sebagaimana yang Dia wasiatkan kepada Nuh, dan yang Kami (Allah) wahyukan kepada engkau (Muhammad), dan yang Kami (Allah) wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa. Maka tegakkanlah agama itu, dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya. Terasa berat atas orang-orang musyrik apa yang kau serukan kepada mereka ini. Allah menarik (mendekatkan) kepada agama itu siapa pun yang dikehendaki-Nya, dan memberi petunjuk kepada agama itu siapa pun yang mau kembali (kepada Allah)*" (Q. 42:13).

Menurut Nurcholish, jika firman itu dicermati, maka jelas bahwa syariat itu sama pada semua agama, yaitu pada pengertian-pengertian fundamental itu, dan tidak boleh berpecah-belah. Dan sangat menarik penegasan dalam firman itu bahwa seruan untuk bersatu dalam pengertian-pengertian fundamental itu, dan tidak boleh berpecah-belah, juga seruan ini terasa amat berat pada orang-orang musyrik. Sebab mereka itu tidak mengerti, atau tidak sanggup memahami bahwa pada dasarnya agama-agama itu adalah satu, dan semua nabi dan rasul Tuhan mengajarkan hal yang sama, yaitu ajaran kepatuhan kepada Tuhan (*dîn-u 'l-Lâh*), yang kepatuhan itu harus dilakukan dengan sikap pasrah dan tulus, dengan rasa damai (yaitu "*al-islâm*" dalam pengertianya yang paling dasar itu). Jika suatu kepatuhan kepada Tuhan dilakukan secara terpaksa, tanpa ketulusan dalam hati berdasarkan iman, maka ajaran kepatuhan atau "*dîn*" serupa itu dengan sendirinya tidak absah di sisi Tuhan, dan yang bersangkutan akan merugi. Karena itu dalam al-Qur'an—menurut Nurcholish Madjid—terdapat penuturan tentang orang-orang Arab nomad yang datang kepada Nabi saw dan melaporkan "iman" mereka dengan sikap bangga. Maka Allah memerintahkan Nabi untuk menanggapi dengan menegaskan bahwa mereka itu baru "*islâm*" dalam artian sekadar tunduk patuh secara lahiri, sementara iman belum masuk dalam hati mereka (Q. 49:14).

Maka, sikap patuh atau *dîn* selain patuh kepada Allah dengan sikap pasrah yang damai (*al-islâm*) tidak merupakan sikap patuh yang benar. Dalam al-Qur'an juga ditegaskan bahwa sikap pasrah yang damai atau *islâm* kepada Tuhan itu adalah ajaran semua kitab suci, namun banyak penganut kitab suci itu yang menganut sikap berbeda (3:19). Diterang-

kan pula bahwa pasrah yang damai itu adalah sikap semua penghuni seluruh langit dan bumi (Q. 3:85).[188]

Di zaman modern ini wacana pluralisme dalam Islam dikembangkan oleh pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti Fritjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Hasan Askari dan Abdulaziz Sachedina. Di Indonesia, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, dan sekelompok intelektual Islam Progresif yang lebih muda yang belakangan dimotori oleh Ulil Abshar-Abdalla. Pada dasarnya, pluralisme adalah sebuah pengakuan akan hukum Tuhan yang menciptakan manusia tidak hanya terdiri dari satu kelompok, suku, warna kulit, dan agama saja. Tuhan menciptakan manusia berbeda-beda agar mereka bisa saling belajar, bergaul, dan membantu antara satu dan lainnya. Pluralisme mengakui perbedaan-perbedaan itu sebagai sebuah realitas yang pasti ada di mana saja. Dengan pluralisme akan tergali berbagai komitmen bersama untuk memperjuangkan sesuatu yang melampaui kepentingan kelompok dan agamanya.

Salah satu unsur pokok dari pluralisme agama adalah munculnya satu kesadaran bahwa agama-agama berada dalam posisi dan kedudukan yang paralel.

Argumen utama pluralisme agama dalam al-Qur'an didasarkan pada hubungan antara keimanan yang pribadi, dan proyeksi publiknya dalam masyarakat Islam. Berkenaan dengan keimanan pribadi itu, al-Qur'an bersikap non-intervensionis (misalnya, segala bentuk otoritas manusia tidak boleh mengganggu keyakinan batin individu). Sedangkan dengan

[188] Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman, Beragama dan Berbangsa Di Masa Transisi—Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 54-56.

proyeksi publik keimanan, sikap al-Qur'an didasarkan pada prinsip koeksistensi, yaitu kesediaan dari umat dominan untuk memberikan kebebasan bagi umat beragama lain dengan aturan mereka sendiri. Aturan itu bisa berbentuk cara menjalankan urusan mereka dan untuk hidup berdampingan dengan kaum Muslim.[189]

Maka, berdasarkan prinsip ini, masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, bisa menjadi cermin sebuah masyarakat yang mengakui, menghormati, dan menjalankan pluralisme keagamaan.

> Saya sangat percaya bahwa jika kaum Muslim menyadari pentingnya ajaran al-Qur'an mengenai pluralisme kultural dan religius sebagai suatu prinsip pemberian Tuhan dalam membentuk suasana hidup berdampingan yang harmonis sesama manusia, maka kaum Muslim akan dapat menghindari kekerasan dalam menentang pemerintahan represif dan tidak efisien.[190]

Sama seperti halnya tidak ada satu Amerika, Eropa ataupun Barat, begitu pula tidak ada satu pun penjelasan *pas* yang melukiskan berbagai kelompok maupun orang dengan nilai dan arti yang sama. Juga tidak ada lokasi tunggal ataupun budaya seragam yang identik dengan Islam. Dengan demikian, tidak ada Islam yang monolitik.

Oleh karena itu, pluralisme adalah "fondasi kehidupan bagi agama-agama" *(ashl al-ḫayât-i bayna al-adyân)*. Para pemikir Islam Progresif melacak ayat-ayat al-Qur'an yang

---

[189] Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar pluralisme Demokratis dalam Islam* (Jakarta: Serambi, 2002), h. 51.

[190] Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* h. 34.

mendukung pluralisme ini sebagai satu rahasia dari lautan rahasia Allah. Salah satunya, "*Jika Tuhanmu menghendaki maka kalian akan dijadikan umat satu*". Ternyata Allah tidak berkehendak untuk menyatukan umat manusia. *Nah,* keragaman agama di sini merupakan rahasia dan kehendak Allah. Pluralisme sebagai dasar kehidupan semua agama mengajak membuka dan memahami rahasia Allah itu. Keragaman agama sebagai rahasia Allah meliputi juga agama-agama lain yang biasa disebut "agama-agama Ibrahimi".[191] Pluralisme sendiri mengakui adanya tradisi iman dan keberagamaan yang berbeda antara satu agama dengan agama lainnya.[192]

Gaya bahasa al-Qur'an sendiri memiliki semangat pluralisme. Setiap kata atau ayat dalam al-Qur'an memiliki kemungkinan makna dan penafsiran yang beragam sesuai dengan

---

[191] "Dalam konteks agama Yahudi dan Kristen, al-Qur'an menyebut mereka sebagai Ahli Kitab—pemeluk agama yang memiliki kitab wahyu—Tentang ini masih akan dibahas di bawah. Di ayat lain dalam surat Yunus: 99, "*Dan jika Tuhanmu menghendaki, pastilah semua manusia di muka bumi akan beriman. Lalu apakah kamu (wahai Muhammad) ingin memaksakan manusia untuk beriman?"* Adalah tidak masuk nalar al-Qur'an jika membenci dan memaksa seseorang untuk beriman. Secara khusus ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad, karena beliau tidak dibebani oleh Allah untuk bertanggung jawab agar seluruh manusia masuk Islam. Dalam ayat lain juga disebutkan *lâ ikrâh fî al-dîn* (tiada paksaan dalam beragama). Prinsip-prinsip ini menunjukkan bahwa Allah tidak menginginkan pemaksaan dalam beragama. Pandangan dan sikap yang menginginkan semua umat manusia beriman atau berislam, bertentangan dengan kemauan Allah yang menginginkan keragaman agama." *Lihat*, Abdulaziz Sachedina, "Negara Tidak Punya Hak Mengurusi Keimanan", *lihat*, www.islamlib.com.

[192] *Lihat*, Ahmad Fuad Fanani, "Islam, Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama", www.islamlib.com.

semangat zaman. Lahirnya kitab-kitab tafsir yang beragam merupakan bukti adanya pluralitas pemahaman terhadap teks al-Qur'an.[193] Di samping redaksi al-Qur'an yang pluralis, kandungan ayat al-Qur'an sendiri mengisyaratkan nilai-nilai pluralisme tersebut, bahkan al-Qur'an telah menanamkan kaidah-kaidah mendasar bagi pluralisme agama, di antaranya:

Pertama, kebebasan beragama. Setiap manusia oleh Islam diberikan kebebasan untuk menentukan agama apa yang dianut. Di samping memberikan kebebasan, Islam juga melarang adanya pemaksaan dalam agama. Prinsip ini merupakan dalil paling jelas bagi pluralisme dalam Islam, dan dalam banyak ayat al-Qur'an menjelaskan prinsip ini dengan tegas (Q. 2: 256; 10:108; 17:15; 18: 29).

Kedua, al-Qur'an menegaskan sikap penerimaannya terhadap agama-agama selain Islam untuk hidup berdampingan. Yahudi, Kristen, dan agama-agama lain diakui sepenuhnya eksistensinya oleh al-Qur'an (Q. 2: 62).

Al-Qur'an mendorong kaum Muslim untuk bekerjasama dengan orang lain demi menegakkan keadilan dan kebenaran. Al-Qur'an dan teladan Nabi mendukung kerja sama dan solidaritas antariman untuk keadilan dan kebenaran. Solidaritas ini dilandasi oleh kehendak yang sama untuk perdamaian dan ketenteraman, dan perjuangan menentang ketidakadilan demi menciptakan dunia yang aman bagi umat manusia. Sikap Islam terhadap pluralitas agama berdiri di atas prinsip kesejajaran, toleransi dan saling melengkapi. Inilah pilihan yang paling baik karena pluralitas agama lebih baik dari pada satu agama. Satu agama tidak akan mampu merespons dinamika

---

[193] Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an,* (Jakarta: Menara, 2006), h. 12.

kemanusiaan. Dengan satu agama kondisi saling berlomba dalam berbagai kebajikan tidak akan tercipta. Sikap toleran dan saling melengkapi jelas lebih baik dari pada sikap saling berseberangan dari puluhan agama.[194]

Adanya hubungan yang diciptakan oleh semangat pluralisme atas dasar toleransi, merupakan anugerah dan kesempurnaan. Inilah kondisi paling otentik, semua agama berdoa kepada Tuhan yang Maha Esa dan mengajak kepada nilai-nilai cinta, kebaikan dan keadilan. Setiap agama, dengan berbagai kelebihannya, berlomba untuk berperan dalam membangun sebuah peradaban "*untuk kalian agama kalian dan untukku agamaku*".[195]

Pengakuan terhadap pluralisme agama dalam sebuah komunitas sosial menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusivitas (keterbukaan)—suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik—di antara mereka. Sebab, pada dasarnya masing-masing agama mempunyai berbagai klaim kebenaran yang ingin ditegakkan terus, sedangkan realitas masyarakat yang ada terbukti heterogen secara kultural dan religius. Oleh karena itu, inklusivitas menjadi penting sebagai jalan menuju tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spiritual dan moral. Realitas pluralitas yang bisa mendorong ke arah kerja sama dan keterbukaan itu, secara jelas telah diserukan al-Qur'an. Pluralitas adalah sebuah kebijakan Tuhan agar manusia saling mengenal

---

[194] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 232.

[195] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme,* h. 32.

dan membuka diri untuk bekerja sama,[196] dan kerjasama adalah sesuatu yang asasi bagi kehidupan manusia.[197]

Kalangan Islam Progresif sangat sadar bahwa pluralisme adalah bagian dari peradaban, yang secara teologis didasarkan pada konsep kesamaan dasar (*common platform, kalîmat-un sawâ'*) agama-agama.Peradaban Islam merupakan peradaban yang pluralistis dan sangat toleran terhadap berbagai kelompok sosial dan keagamaan. Untuk menunjukkan implikasi-implikasi dari komitmen pada keragaman manusia, dan pengetahuan bersama pada masa kini dibutuhkan refleksi moral dan perhatian pada situasi historis,[198] sebagaimana pluralisme dalam rumusan Cak Nur disebut sebagai "pertalian

---

[196] Menurut al-Qur'an, pada mulanya manusia bersatu, namun berselisih karena mereka saling iri hati. Beberapa Muslim melihat perpecahan ini sebagai akibat dari adanya bermacam-macam versi dari "satu Kitab" yang diperkenalkan oleh nabi-nabi yang berbeda. Mengapa wahyu para nabi harus bertindak sebagai kekuatan pemecah tampaknya tidak dapat dijawab, kecuali mengatakan bahwa itu adalah sebuah misteri yang dapat diatasi Allah kalau Allah menghendakinya. Fakta bahwa Allah tidak mengatasinya dijelaskan sebagi pemberi peluang bagi bermacam-macam agama untuk bersaing satu sama lain dalam hal kebaikan. "Jika Allah menghendaki, niscaya ia akan membuat kamu satu umat, tetapi Ia akan menguji kamu dengan apa yang Ia berikan kepada kamu. Maka *berlomba-lombalah dalam kebaikan*. Kepada Allahlah kamu akan kembali lalu Ia akan memberitahukan kepada kamu (kebenaran) apa yang kamu berselisih di dalamnya" (5:48). *Lihat,* Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, h. 49.

[197] Surahman Hidayat, *Islam, Pluralisme dan Perdamaian* (Jakarta: Fikr, 2008), h. 43.

[198] Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam—Puritanisme versus Pluralisme* (Bandung: Arasy, 2003), h. 32.

sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban”, *a genuine engagement of diversities within the bounds of civility*.[199] Pluralisme menuntut suatu penghampiran yang jujur dan terbuka untuk “memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua”.

Pluralisme adalah khazanah yang mewujud dalam Islam. Tidak ada pertentangan antara Islam dan pluralisme. Pluralisme bukan hanya fenomena dalam Islam, tetapi juga global. Bahkan, dalam setiap peradaban juga mempunyai pluralisme mazhab, pemikiran, filsafat dan aliran politik.

Pluralisme juga mengandung arti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan-serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat, sambil mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Pluralisme harus dilindungi oleh negara dan hukum dan akhirnya oleh hukum internasional. Kaum Muslim hidup dengan non-Muslim dalam suatu negara tertentu. “Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaan-perbedaan kesukuan dan doktrinal dalam diri mereka sendiri atau pun dengan kaum Muslim di seluruh dunia. Satuan Muslim tidak menyaratkan kaum Muslim membentuk suatu negara tunggal—kekhilafahan—karena selalu terdiri dari beragam keyakinan dan kesukuan.”[200] Suatu negara bangsa dari sudut pandang Islam dapat dianggap sebagai suatu keluarga atau kerabat yang diperluas. Perbedaan-perbedaan antara sesama Muslim, meski-

---

[199] Nurcholish Madjid, “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan”, *Republika*, 10 Agustus 1999.

[200] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan*, h. 4-5.

pun masing-masing memiliki kepentingan khusus, tidak boleh mengurangi hubungan kebersamaan dan solidaritas universal.

Fathi Osman mengingatkan, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an, bahwa "Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu."

> Kaum Muslim semestinya menampilkan sikap al-Qur'an di hadapan umat manusia dengan memperluas jarak dialog mereka hingga mencapai Hindu dan Buddha, Tao dan agama lainnya. Al-Qur'an (7:172-173) mengajarkan setiap manusia mempunyai kompas petunjuknya masing-masing, dan telah dianugerahi tuhan dengan martabat (17:70). Di atas dasar spiritualitas, moralitas dan martabat yang sama ini, segenap manusia dapat mengembangkan hubungan yang universal dan memelihara pluralisme global. Adalah sangat bermakna al-Qur'an menyebut kebaikan "apa yang dikenal oleh akal sehat" *(ma'rûf)* dan kejahatan "apa yang ditolak oleh akal sehat" *(munkar)*. Atas dasar itu, hubungan manusia universal memiliki dasar moral dan spiritualnya sendiri, di atas mana tanggung jawab bersama membangun dunia dan manusia. "*Dia telah menciptakan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya*" (11:61)

Semua yang disebut Fathi Osman disebut sebagai "pluralisme global" yang menyaratkan pengetahuan dan pengertian di kalangan beragam manusia (Q. 49:113). Penghargaan yang timbal balik mencegah kecurigaan dan membantu terpeliharanya keadilan. Keterikatan moral pada keadilan adalah hal mendasar untuk suksesnya setiap mekanisme hukum dan kelembagaan. Memelihara pengertian bersama dan keadilan

hendaknya mengarahkan kepada perdamaian dunia, yang merupakan syarat bagi kerjasama.[201]

Untuk mewujudkan pluralisme global, lanjut Osman, diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Perjumpaan agama-agama atau yang disebut dengan perjumpaan iman memang memerlukan keberanian, pengalaman, kepercayaan diri serta kematangan pribadi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias.[202]

Pluralisme adalah hukum Allah. Yaitu bahwa Allah telah menciptakan manusia secara plural, beragam, berbeda-beda dan berwarna-warni. Bahkan tidak ada yang sama di dunia ini. Secara teologis pluralisme itu didukung oleh al-Qur'an. Pluralisme ingin memperkenalkan kepada manusia akan adanya keanekaragaman dalam hal budaya, pikiran, ideologi, ras, keyakinan, jenis kelamin, biologis, sosial, geografis dan sebagainya. Pluralisme merupakan pandangan dasar Islam dan sekaligus cara yang paling baik untuk mengatasi konflik dan kekerasan antarmasyarakat.

Islam sejak semula menganjurkan berdialog dengan umat lain teristimewa umat Kristen dan Yahudi, atau terhadap peng-

[201] "*Jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah walau pun terhadap dirimu atau ibu bapak dan kaum kerabatmu…maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ingin menyimpang dari kebenaran*" (Q. 3:135), "*Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa*" (Q. 5:8).

[202] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,* h. 117-119.

ikut Isa (Yesus) dan Musa. Al-Qur'an menggunakan kata *ahl al-kitâb* (yang memiliki kitab suci), pengguna kata *ahl*, yang berarti keluarga, menonjolkan keakraban dan kedekatan hubungan. Sebagai contoh ini pernah terjadi ketika pengikut Nabi Muhammad yang terpaksa meninggalkan Makkah untuk untuk menghindari penganiayaan bangsa sendiri (Arab jahiliyah) berhijrah ke negara lain Ethiopia. Di sana mereka diterima dengan baik dan mendapatkan perlindungan oleh Raja Negus (Najashi) yang beragama Kristen. Peristiwa ini menandakan keakraban dan hubungan harmonis antara kedua umat.[203]

Dalam dialog ini sisi-sisi persamaan di antara berbagai agama, budaya dan peradaban itu dimunculkan, tentu saja dengan tetap menunjukkan sisi-sisi perbedaannya, agar masing-masing kelompok agama, budaya dan peradaban ini dapat saling memahami dan saling menghormati. Dalam konteks Islam, hal ini sangat bermanfaat, karena ia dapat menghilangkan citra negatif oleh kalangan non-Muslim, terutama di Barat yang beranggapan, bahwa Islam adalah agama anti-perdamaian, atau agama pendukung kekerasan. Dengan terbentuknya kondisi saling memahami ini, konflik antaragama, antarbudaya, dan antarperadaban ini dapat dihindarkan. Memang, konflik-konflik yang pernah terjadi sebenarnya tak ada satu pun yang semata-mata disebabkan oleh perbedaan faktor ini. Namun, tak dapat dibantah, bahwa ketiga faktor ini ikut andil dalam pemunculan konflik ini, meski hanya sebagai faktor legitimasi. Lebih dari itu, atas dasar nilai-nilai universal ini pula umat Islam dapat merespons sistem atau ide-ide global, seperti demokrasi, hak-

---

[203] Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), h. 67.

hak asasi manusia, pluralisme dan sebagainya, sebagai sistem atau ide yang kompatibel dengan ajaran Islam.[204]

Dialog ini bukanlah untuk suatu kegemaran intelektual melainkan suatu keharusan. Dialog sejatinya dilakukan dalam kesetaraan. Dalam dialog tidak boleh prinsip diabaikan dan tidak boleh sekadar mencari kedamaian palsu, sebaliknya harus ada kesaksian yang diberi dan diterima guna saling memajukan satu sama lain di dalam perjalanan pencarian dan pengalaman keagamaan; dan saat yang sama menyingkirkan prasangka, sikap intoleran dan kesalahpahaman. Kalaupun seseorang mengalami pertobatan lewat dialog, kenyataan itu harus dapat diterima semua pihak secara positif dan wajar. Dialog menyaratkan sikap konsisten, terbuka, kerendahan hati dan keterus-terangan sehingga dialog dapat memperkaya dan memperbarui masing-masing pihak. Dialog meminta keseimbangan sikap, kemantapan dan menolak *indeferentisme* (paham yang menganggap semua agama sama saja) dan tidak menghendaki suatu teologi universal yang sinkretik.

Dalam dialog setiap orang harus diterima sebagaimana ia memahami dirinya sendiri. Dialog sama sekali tidak mengurangi kesetiaan yang penuh dan jujur terhadap imannya sendiri, melainkan memperkaya dan memperkuatnya. Dialog adalah suatu hal yang asasi dalam menghilangkan salah paham dan prasangka yang pernah timbul di masa silam.[205]

---

[204] Masykuri Abdillah, "Makna *dîn* dan Universalisme Nilai-nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[205] Olaf Schumann, *Dialog Antar Umat Beragama, Di Manakah Kita Berada Kini?* (Jakarta: LPS DGI, 1980), h. 19. *Lihat* juga, Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, Ziauddin Sardar, *Dialog Muslim Kristen Dulu, Sekarang, Esok,* (Yogyakarta: Qalam, 2000), h. 15.

Menurut kalangan Islam Progresif, pluralisme adalah paham dasar yang perlu dikembangkan supaya dialog antaragama menjadi mungkin dan berkembang.

Diskursus Anti Pluralisme dan Kritik Terhadapnya

Berikut akan dipaparkan bagaimana pandangan yang sangat progresif mengenai Islam dan pluralisme di atas ditanggapi oleh kalangan Islam yang konservatif, fundamentalis, bahkan radikal. Ini perlu kita lihat untuk menggambarkan tantangan lain dari perkembangan pluralisme di Indonesia dewasa ini.

Dari sudut pandang fatwa MUI, pluralisme dianggap sebagai ancaman teologis terhadap Islam. Ketua Umum PP Muhammadiyah dan Mantan Sekjen MUI, Din Syamsuddin, mengatakan pengharaman MUI terhadap pluralisme agama sesungguhnya didasarkan pada anggapan bahwa hal tersebut sama dengan relativisme agama.[206] Adian Husaini, salah seorang penentang utama pluralisme di Indonesia, misalnya, menulis sebuah buku kecil, dengan judul *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*. Karya ini adalah ungkapan dukungan terhadap fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme agama dan kecaman keras terhadap para pembela pluralisme.

Menurut Adian, pluralisme sebenarnya merupakan "agama baru", di mana sebagai agama dia punya Tuhan sendiri, nabi, kitab suci dan ritual keagamaan sendiri. Sebagaimana

---

[206] Suhadi Cholil (ed.) *Resonansi Dialog Agama dan Budaya: Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural, Sampai RUU Anti Pornografi* (Yogyakarta: CRCS, 2008), h.vi.

humanisme juga merupakan agama, dan Tuhannya adalah nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karenanya, Adian menyambut baik fatwa haram MUI terhadap pluralisme agama.[207]

Menurut kalangan konservatif ini, konsep liberalisasi Islam yang *kebablasan* ini dapat dilihat misalnya pada gagasan penyebaran "teologi pluralis". Konsep teologi semacam ini, menurut Adian Husaini, memberikan legitimasi kepada "pembenaran semua agama", bahwa pemeluk agama apa pun layak disebut sebagai "orang yang beriman", dengan makna "orang yang percaya dan menaruh percaya kepada Tuhan". Adian misalnya menyoal gagasan Pluralisme *ala* ICIP (dalam salah satu buku terbitan ICIP yang berjudul *Modul Islam dan Multikulturalisme*—menegaskan sebuah gagasan multikulturalisme dan pluralisme bukan hanya toleransi moral ataupun kebersamaan yang pasif semata, melainkan sebuah kesediaan untuk melindungi dan mengakui kesetaraan dan rasa persaudaraan di antara sesama manusia, terlepas dari adanya perbedaan asal usul etnis, keyakinan, kepercayaan dan agama yang dianut).[208]

Dalam pandangan Adian, pluralisme *ala* ICIP seperti itu jelas tidak benar. Sebab, seorang Muslim tidak mungkin membangun persaudaraan dengan manusia lain tanpa memandang faktor agama. Kerancuan pemikiran keagamaan ICIP ini menurut Adian bisa dilihat dalam mendefinisikan

[207] Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. xi-xiii.

[208] *Lihat*, Syafiq Hasyim, "Islam, Keragaman, dan Dunia Pesantren" dalam Ahmad Mahromi (ed.), *Islam & Multikulturalisme* (Jakarta: ICIP, 2008), h. 1-48. Juga Dadi Darmadi, "Menyikapi Perbedaan (Sesama Muslim dan Non-Muslim), *ibid*, h. 47-77.

sejumlah istilah kunci dalam Islam, seperti "*islâm*", "*kâfir*", dan "*musyrik*". Sebagaimana berbagai kelompok liberal lainnya, ICIP juga menyebarkan gagasan untuk membongkar ajaran-ajaran Islam, termasuk hal-hal dianggap yang sudah pasti (*qath'î*).[209]

Pandangan dan sikap ICIP terhadap pluralisme agama, lanjut Adian, juga bisa dilihat jelas pada buku yang diterbitkannya, yaitu *Interfaith Theology: Responses of Progressive Indonesian Muslims*. Buku ini merupakan edisi Bahasa Inggris dari buku *Fiqih Lintas Agama* (mereka menyingkat: FLA) yakni buku yang secara mendasar membongkar konsep Islam di bidang akidah dan syariat, khususnya yang berkaitan dengan hubungan Islam dengan pemeluk agama lain.[210] Membaca buku ini, menurut Adian akan ditemukan banyak kesalahan, kerancuan epistemologis, dan logika-logika yang *kacau* dikarenakan ICIP yang terlalu memaksakan diri untuk "menyama-nyamakan" konsep ketuhanan agama-agama, yang jelas-jelas berbeda. Semua agama, agama apa pun menurut ICIP—tentunya dengan konsep Tuhannya yang sangat beragam dan tata cara ibadah yang beragam pula—adalah jalan menuju Tuhan yang sama. "Semua agama adalah jalan yang berbeda-beda menuju Tuhan yang satu". Mereka mengatakan, soal nama "Yang Satu" itu tidaklah penting. Yang Satu itu dapat dinamai *Allah, God, Lord, Yahweh, The Real, The Eternal One*, dan sebagainya. Bagi mereka, nama Tuhan tidak penting. Ada yang menulis: "Dengan nama Allah,

---

[209] Adian Husaini, "Pluralisme Agama Model ICIP", http://www.hidayatullah.com/

[210] Mun'im A. Sirry (ed.), *Interfaith Theology: Responses of Progressive Indonesian Muslims* (Jakarta: ICIP, 2005).

Tuhan Yang Maha Pengasih, Tuhan Yang Maha Penyayang, Tuhan segala agama."[211]

Buku *Fiqih Lintas Agama* sendiri—yang isinya masih akan dibahas di bawah—menurut Hartono Ahmad Jaiz, juga mensahkan agama-agama lain selain Islam sebagai agama-agama yang selamat, sehingga kedudukannya sejajar dengan Islam, dan selamat semuanya. Ini mereka namai teologi inklusif pluralis[212] yang (justru) bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, maka fikih pluralisnya tentu saja berlawanan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Sehingga pada dasarnya mereka (kaum pluralis) menurut Hartono "menyerang Islam dengan memakai baju ilmu Islam".[213] Kelompok liberal dan juga tim penulis *Fiqih Lintas Agama* menurut Hartono telah mencari-cari jalan untuk memropagandakan paham yang melawan ketentuan Islam yaitu pluralisme yang menganggap semua agama sama, sejajar, paralel, dan menuju kepada keselamatan semua, hanya beda teknis. "Mereka mencari kilah-kilah, dan kadang sampai membawa-bawa ulama terkemuka seperti Ibn Taimiyah yang dikesankan membela paham pluralisme agama itu".[214]

Buku FLA yang dimotori oleh Nurcholish Madjid itu menurut Hartono, juga merupakan penjabaran dari tulisan Nurcholish Madjid yang intinya adalah untuk menghadang pene-

[211] Adian Husaini, "Tuhan Kita: Allah!", http://www.hidayatullah.com/

[212] Hartono Ahmad Jaiz, "FLA Memelintir Pernyataan Ibnu Taimiyah", www.hartonoahmadjaiz.com.

[213] Hartono Ahmad Jaiz, "Teologi Pluralis Propaganda Kekafiran Berkedok al-Qur'an dan Al-Sunnah", www.hartonoahmadjaiz.com.

[214] Hartono Ahmad Jaiz, "Agama Islam dan Syir'ah Setiap Umat", www.hartonoahmadjaiz.com.

rapan syariat Islam.[215] Inilah sebuah konsep Pluralisme yang disebut sebagai "kesatuan transenden agama-agama". Dalam konsep ini menurut Hartono tidak ada agama yang dianggap sesat atau salah. Mau shalat cara Islam, atau sembahyang gaya Lia Eden atau agama Gatholoco, semuanya dipandang sama-sama akan menuju kepada Tuhan yang sama.[216]

Menurut Adian, konsep Tuhan dalam Islam memiliki sifat yang khas yang tidak sama dengan konsepsi Tuhan dalam agama-agama lain, tidak sama dengan konsep Tuhan dalam tradisi filsafat Yunani; tidak sama dengan konsep Tuhan dalam filsafat Barat modern ataupun dalam tradisi mistik Barat dan Timur. Tuhan dalam Islam dikenal dengan nama Allah. Lafal "*Allâh*" dibaca dengan bacaan yang tertentu. Kata "*Allâh*" tidak boleh diucapkan sembarangan, tetapi harus sesuai dengan yang dicontohkan Nabi Muhammad, sebagaimana bacaan-bacaan ayat-ayat dalam al-Quran. Dengan adanya ilmul qira'at (bacaan) yang berdasarkan pada sanad (urutan periwayatan)—yang sampai pada Nabi Muhammad—menurut Adian, Muslim tidak menghadapi masalah dalam penyebutan nama Tuhan. Umat Islam juga tidak berbeda pendapat tentang nama Tuhan, bahwa nama Tuhan yang sebenarnya ialah Allah.

Dengan demikian, bagi Adian "nama Tuhan", yakni "Allah" juga bersifat otentik dan final, karena menemukan sandaran yang kuat, dari sanad mutawatir yang sampai kepada Nabi Muhammad. Umat Islam tidak melakukan "spekulasi filosofis" untuk menyebut nama Allah, karena nama itu sudah

[215] Hartono Ahmad Jaiz, "Nurcholish Madjid Memperkosa Ushul Fikih", www.hartonoahmadjaiz.com.

[216] Adian Husaini, "Pluralisme Agama Model ICIP", http://www.hidayatullah. com/

dikenalkan langsung oleh Allah—melalui al-Qur'an—dan diajarkan langsung cara melafalkannya oleh Nabi Muhammad. Dalam konsepsi Islam, Allah adalah nama diri (*proper name*) dari Dzat Yang Mahakuasa, yang memiliki nama dan sifat-sifat tertentu. Menurut Adian sifat-sifat Allah dan nama-nama-Nya pun sudah dijelaskan dalam al-Qur'an, sehingga tidak memberikan kesempatan kepada terjadinya spekulasi akal dalam masalah ini. Tuhan orang Islam menurut Adian adalah jelas, yakni Allah, yang Satu, tidak beranak dan tidak diperanakkan, dan tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia (Q. 112). Syahadat Islam pun begitu jelas "*Lâ ilâha illâ 'l-Lâh, Muhammad Rasûlullâh*" (Tidak ada tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah). Syahadat Islam ini menurut Adian tidak boleh diterjemahkan dengan "Tidak ada tuhan kecuali Tuhan dan 'Yang Terpuji' adalah utusan Tuhan".[217]

Namun bagi kaum pluralis, menurut Adian, siapa pun nama Tuhan tidak menjadi masalah, karena biasanya mereka memandang agama adalah bagian dari ekspresi budaya manusia yang sifatnya relatif.[218] Karena itu, tidak menjadi masalah, apakah Tuhan disebut *Allah, God, Lord, Yahweh*, dan sebagainya. Mereka juga mengatakan, bahwa semua ritual dalam agama adalah menuju Tuhan yang Satu, siapa pun nama-Nya. Karenanya, jika konsep tentang kesatuan agama-agama, seperti dipahami oleh kaum liberal ini diterapkan, maka konsep "mukmin-kafir", "Muslim-non Muslim", yang begitu banyak dijelaskan dalam al-Qur'an dan Hadits serta ijtihad para ulama,

---

[217] Adian Husaini, "Pluralisme Agama Model ICIP", http://www.hidayatullah. com/

[218] Adian Husaini, "Tuhan Kita: Allah!", http://www.hidayatullah.com/

harus dibuang. Konsekuensinya bisa sangat jauh. Arah gagasan ini, lanjut Adian akan bermuara pada "peleburan agama".[219]

> Gagasan "penyamaan agama" sebenarnya merupakan gagasan *absurd* dan sulit dicerna akal sehat. Gagasan ini lebih merupakan strategi "burung onta" yang enggan melihat fakta, bahwa begitu banyak perbedaan substansial antaragama. Pemikiran sederhana, bahwa semua agama adalah jalan yang sah menuju Tuhan, dan semuanya benar, berangkat dari sudut esoteris yang simplistis....

Menurut Adian, gagasan kesatuan agama biasanya diajukan sebagai alternatif untuk membangun "kerukunan umat beragama". Logika itu justru saling bertentangan. Jika seseorang sudah menganut paham bahwa "semua agama sama", maka tidak ada lagi yang perlu dirukunkan antarumat beragama. Sebab, semuanya sudah sama, sudah satu. Mereka menjadi penganut "semua agama". Tidak perlu lagi yang namanya toleransi, sebab semua sudah sama.

Gagasan tentang "kesatuan agama-agama" ini, menurut Adnin Armas—tokoh lain yang sering mengeritik pemikiran pluralisme—cenderung membenarkan semua agama. Namun, pembenaran itu menurut Adnin, bukan berdasarkan pada sesuatu yang *divine,* wahyu, tapi pada nalar sendiri. Padahal Islam adalah agama yang mengajarkan kesalahan yang terdapat dalam agama-agama sebelumnya. Kesalahan yang ada pada agama selain Islam, bukan hanya diketahui dari ajaran Islam, namun dapat diketahui juga dari historisitas berbagai agama.

---

[219] Adian Husaini, "Krislib Yes, Islib No!", dalam Adian Husaini dkk., *Membedah Islam Liberal Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia,* h. 63.

Konsep tentang titik temu antaragama dalam level esoteris, menurut Adnin, merupakan gagasan yang utopis. Level tersebut "melampaui" tingkatan pengalaman keagamaan masyarakat umum. Menurut Adnin, ini jelas bukan maksud agama yang diturunkan untuk umat. Agama Islam adalah bukan untuk elit tertentu, namun untuk umat. Bahkan bukan saja untuk umat Islam, namun untuk seluruh umat manusia.[220]

Pluralisme menjadi niscaya adalah karena setiap tradisi keagamaan tidak akan mampu secara epistemologis merumuskan Realitas Absolut yang disebut Tuhan atau Allah atau Sang Misteri yang tidak bisa dinamakan. Sebab jika sebuah agama mengaku bisa merumuskan segala-galanya tentang Tuhan, maka ia sudah menjadi Tuhan itu sendiri, bukan sebagai jalan menuju Tuhan.

Demikian juga dengan gagasan Seyyed Hossein Nasr, yang banyak diapresiasi para pemikir Islam Progresif tentang *al-ḫikmah al-khâlidah* atau hikmah abadi yang berujung pada kesetaraan agama-agama tidak saja semakin menjauh dari Islam yang diklaimnya sebagai basis utama bangunannya, tetapi juga semakin menjauh dari harapan-harapan yang dicitakannya. Oleh karena itu ia lebih merupakan problem dari pada solusi bagi masalah keragaman agama.[221]

Dalam pandangan kelompok "fundamentalis" seperti Adian, Hartono dan Adnin, satu-satunya agama yang benar dan diridai

[220] Adnin Armas, "Gagasan Frithjof Schuon tentang Titik Temu Agama-agama", dalam *Islamia*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 3, September – November 2004, h. 18.

[221] Anis Malik Toha, "Seyyed Hossein Nasr Mengusung 'Tradisionalisme' Membangun Pluralisme Agama", dalam *Islamia*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 3, September-November 2004, h. 28.

oleh Allah adalah Islam. Dasar skriptural kelompok ini adalah pemahaman mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an, seperti Q. 3:85 yang berbunyi, "*Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi*" Demikian juga pernyataan dalam Q. 3:19, "*Sesungguhnya agama (yang diridlai) disisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya*".

Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'an ini dipahami sebagai argumentasi normatif bahwa hanya agama Islam yang paling benar dan diridai oleh Allah, agama yang lengkap dan sempurna, agama yang lurus, agama pilihan, agama terbaik, agama yang diridai Allah, agama yang dimaui dan diterima Allah.[222] Sementara agama-agama yang lain, menurut mereka pada dasarnya bukanlah agama, apalagi agama yang diridai oleh Allah. Al-Qur'an, menurut mereka, sama sekali tidak mengakui status keagamaan Yahudi dan Nasrani, apalagi Majusi dan Shabiin sebagai agama yang diakui Allah berdasarkan surat al-Baqarah/2:62 surat al-Ma'idah/5:69 surat al-<u>H</u>ajj/22:17. Melegitimasi status keagamaan Yahudi dan Nasrani serta Shabiin dan Majusi berdasarkan al-Qur'an, menurut mereka, sama sekali tidak beralasan, karenanya harus ditolak. Al-Qur'an menurut mereka hanya mengakui orang-orang Islam yang tepat disebut sebagai orang-orang yang

[222] *Lihat*, Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 75-80.

beriman. Sedangkan selebihnya, yakni Musyrikin, Shabiin, Majusi dan bahkan Yahudi serta Nasrani digolongkan ke dalam kelompok orang-orang kafir (Q. 2: 105; 3:70; 59:11; dan 98: 1,6).[223] Dengan kata lain bagi mereka agama selain Islam adalah salah dan sesat. Di samping basis skriptural tersebut, teologi Islam juga mengasumsikan bahwa kedatangan agama Islam untuk mengungguli (menyempurnakan) atau bahkan menghapus (*naskh)* agama-agama sebelumnya.[224]

Dalam pandangan Islam, menurut Adian, agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, yakni Islam, adalah kelanjutan dari millah (ajaran) Ibrahim, yang susbtansinya adalah tauhid. Karena itu, agama Yahudi dan agama Kristen dipandang oleh Islam sebagai agama yang menyimpang dari agama Ibrahim, sebab Yahudi dan Kristen tidak bisa disebut agama tauhid. Mereka tidak bisa memelihara agama tauhid karena mereka menolak untuk mengakui kenabian Muhammad. Karena itu, al-Qur'an menegaskan, bahwa "*Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan (pula) Nasrani, tetapi dia adalah seorang hanif dan muslim, dan sekali-kali dia tidak termasuk golongan musyrik*" (Q. 3:67).[225]

Mereka mendasarkan "eksklusivisme"pandangan-pandangannya itu—sekali lagi—pada sejumlah ayat di dalam al-Qur'an. Misalnya:

[223] Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an,* h. 140.

[224] Yusuf Rahman, "Argumen-argumen Eksklusivisme dan Inklusivisme Keagamaan (Debat di seputar Ortodoksi, Fundamentalisme dan Liberalisme Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[225] Adian Husaini, "Seminar Pluralisme Agama di IAIN Surabaya", http://www.hidayatullah.com/

1. "*Barang siapa mencari satu agama selain "Islam", maka tidak akan diterima, sedang ia di akhirat termasuk orang yang merugi*" (Q. 3:85).
2. "*Sesungguhnya agama (yang diakui) di sisi Allah hanyalah "Islam*" (Q. 3:19).
3. "*Pada hari ini telah telah kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah kucukupkan kepada kamu nikmatku, dan telah kuridlai Islam itu jadi agama bagimu*" (Q. 5:3).
4 "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu meng-ambil orang-orang kafir sebagai 'wali' dengan meninggal-kan orang-orang mukmin*" (Q. 4:144).

Sejumlah ketentuan yang berbicara tentang "yang lain" (*al-âkhar*, *the other*), seperti ayat kafir, musyrik, murtad, *ahl al-dzimmah* senantiasa menjadi materi khutbah dan ceramah mereka di masjid-masjid dan panggung.

Menurut Anis Malik Thaha—intelektual Indonesia di Malaysia yang anti-pluralisme—klaim pluralisme membawa implikasi yang berbahaya bagi manusia, baik itu menyangkut isu-isu yang bersifat teoretis, epistemologis, dan metodologis, sebagian bersifat ideologis dan teologis, dan sebagian lagi berhubungan dengan isu yang lebih praktis, yaitu HAM (hak-hak asasi manusia)—khususnya kebebasan beragama. Gagasan pluralisme, lanjutnya, sulit menjawab pertanyaan yang sangat krusial, yaitu apakah benar-benar mampu memberikan solusi yang ramah terhadap konflik antaragama, sebagaimana yang diklaim oleh para penggagas dan penganjurnya. Atau malah menjadi problem baru dalam fenomena pluralitas keagamaan.[226]

---

[226] Anis Malik Toha, "Pluralisme Klaim Kebenaran yang Berbahaya", http://idrusali85.wordpress.com/

Menurutnya, istilah pluralisme agama selama ini dipahami dan didesain dalam bingkai sekular, liberal, dan logika Barat yang menampik hal-hal yang berbau metafisis. Pluralisme adalah akar dari semua masalah. Agama dianggap sebagai respons manusia, atau sering pula disebut sebagai pengalaman keagamaan. Kemungkinan datangnya agama dari Tuhan atau Zat yang Mahaagung dinafikan mentah-mentah. Klaim ini juga mengerangkeng agama sehingga hanya boleh beroperasi di wilayah yang sangat sempit dan privat—yakni hubungan manusia dengan Tuhannya. Otomatis, konsep dikotomisasi realitas: agama-negara, sakral-profan, dan individu-publik, menjadi tak tepat dan tak akurat. Di Barat sendiri, menurut Anis, kini ada kajian-kajian ilmiah yang mengkritisi akurasi konsep ini. Hasilnya, dikotomisasi tidak mungkin bisa dipertahankan di depan bukti-bukti dan fakta-fakta objektif dari perkembangan sosio-politis kontemporer. Di sisi lain, menurutnya terminologi pluralisme di Barat telah mengalami perubahan yang sangat fundamental, sehingga sama dan sebangun dengan demokrasi, yakni penegasan tentang kebebasan, toleransi persamaan, dan koeksistensi. Namun, konsep yang secara teoretis sangat agung dan toleran ini, menurut Anis, "pada dataran praktis cenderung menunjukkan perilaku intoleran, dan memberangus HAM".[227]

Gagasan tentang toleransi sendiri tidak berarti sesuatu yang benar tidak boleh dikatakan benar. Inilah yang disebut oleh Surahman Hidayat sebagai toleransi islami dan manusiawi sekaligus. Kebenaran tidak akan pernah merugi disebabkan toleransi yang hakiki sebab kebenaran itu mampu mengemukakan argu-

---

[227] Anis Malik Toha, "Pluralisme Klaim Kebenaran yang Berbahaya".

men yang kuat dalam forum dialog kemudian pada akhirnya kebenaranlah yang akan diikuti dan patut diikuti.[228]

Kritik terhadap pikiran-pikiran anti-pluralisme

Dalam memandang agama lain, kelompok yang anti-pluralisme ini, sebagaimana diwakili oleh Adian Husaini, seringkali menggunakan standar-standar penilaian yang dibuatnya sendiri untuk memberikan vonis dan menghakimi agama lain. Secara teologis, misalnya, mereka beranggapan bahwa hanya agamanyalah yang paling otentik berasal dari Tuhan, sementara agama yang lain tak lebih dari sebuah konstruksi manusia, atau mungkin juga berasal dari Tuhan tapi telah mengalami perombakan dan pemalsuan oleh umatnya sendiri. Mereka memiliki kecenderungan membenarkan agamanya, sambil menyalahkan yang lain. Memuji diri seraya menjelekkan yang lain. Agama orang lain dipandang bukan sebagai jalan keselamatan, sehingga mereka menginginkan agar orang-orang yang tidak seagama dengannya berubah menjadi seagama dengannya supaya mereka memperoleh keselamatan. Adian berusaha untuk menjadikan fatwa MUI tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme bersifat mengikat umat Islam, dengan menjadikannya sebagai hukum positif.[229]

Kalangan ini menyandarkan diri pada teks-teks keagamaan literal dan sempit menafikan pluralitas, dialog dan inklusivitas. Gerakan-gerakan ini pada umumnya melahirkan pandangan hitam putih yang ekstrim. Terlebih apabila menjelma sebagai

[228] Surahman Hidayat, *Islam, Pluralisme dan Perdamaian* (Jakarta: Fikr, 2008), h. 41-42.

[229] Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. 24.

gerakan politik. Tidak jarang ia melahirkan paham konspirasisme. Dalam pandangan ini lawan dituduh sebagai agen kekuatan jahat yang berkonspirasi dengan agen jahat lain untuk menghancurkan keberadaan kelompok mereka.

Model yang lebih tepat untuk Indonesia adalah masyarakat yang demokratis, pluralistik, multikultural yang diwadahi oleh budaya Islam yang moderat, liberal dan toleran. Kita tidak bisa lepas dari horison Islam sebagai agama mayoritas. Pluralitas yang lepas sama sekali dari budaya mayoritasnya itu hampir tidak mungkin.

Semua gerakan Islam radikal dan fundamental di atas memiliki imajinasi dan impian mewujudkan kekhalifahan Islam di Asia Tenggara. Mereka menginginkan kekhalifahan itu segera bisa ditegakkan, dengan cara, taktik dan strategi yang kontekstual sesuai perkembangan zaman, guna menghadapi dominasi modernisme Barat dan imperialisme global. Namun, penegakan syari'ah Islam dengan pendekatan literalis dan formalis; oposisionalisme terhadap struktur dan sistem sosial-politik sekular Barat yang berbasis pada konsep negara-bangsa dengan alternatif didirikannya masyarakat Islam *(jamâ'ah islâmiyah);* serta gagasan mengenai negara Islam *(dawlah islâmiyah)* yang diperjuangkan dengan pendekatan yang absolutis dan anti-pluralis, didasarkan pada sikap a-historisnya mengenai realitas internasional Islam yang semakin memudar sebagai faktor geostrategis, dan sebagian lagi didasarkan pada pandangan yang apokaliptik mengenai misi-politik agama.[230] Menurut Ahmad Syafii Maarif, menetapkan

[230] Herdi Sahrasad, "Kekhalifahan Islam di Asia Tenggara: Wacana, Aksi dan Agenda Islam Radikal dan Fundamental, Realitas atau Utopia?" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

sistem kekhalifahan sebagai satu-satunya yang bersifat syar'i sama bahayanya dengan memutarkan jarum jam ke belakang.[231]

Lebih detail, Syamsul Arifin mengatakan tentang fenomena fundamentalisme di tengah arus modernisasi dan globalisasi yang tidak jarang sering mewarnai diskursus pemikiran Islam kontemporer:

> Munculnya fundamentalisme agama bisa diajukan sebagai bukti gagalnya ramalan semakin menurunnya peran publik agama menyusul menguatnya rasionalisasi dan modernisasi dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakat. Di Indonesia, menguatnya semangat keagamaan—antara lain berbentuk gerakan fundamentalisme agama—sebenarnya tidak terlalu mengejutkan karena agama selalu menjadi bagian penting dalam kehidupan budaya masyarakat Indonesia. Sulit membayangkan suatu kelompok keagamaan, katakanlah seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang leluasa menggelar Konferensi Khilafah beberapa waktu lalu. Padahal, gagasan khilafah dan ideologi yang diusung oleh HTI berbeda dengan gagasan kenegaraan dan ideologi pemerintahan Indonesia.... Gerakan keagamaan skriptural ideologis cukup dominan akhir-akhir ini. Gerakan ini disebut juga dengan fundamentalisme atau radikalisme. Ciri yang menonjol dari model gerakan keagamaan ini adalah pemahaman yang skriptual dan ideologis. Dengan skriptual dimaksudkan, keberagamaan ini lebih menekankan pada arti harfiah teks agama. Segala macam penafsiran, apalagi yang bersifat aqliyah, ditolak karena dikhawatirkan dapat mengurangi kemutlakan teks agama. Sedangkan dikatakan ideo-

---

[231] Ahmad Syafii Maarif, "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

> logis, karena keberagamaan ini menuntut dijadikan agama sebagai ideologi menggantikan ideologi-ideologi sekular lainnya.[232]

Islam sebagai solusi atas semua persoalan sebagaimana pemahaman mereka, tak lebih hanyalah slogan hampa yang disuarakan demi kepentingan politik belaka. Ini terlihat dari upaya para pendukung gerakan itu yang hanya menggunakan label Islam tanpa memahami secara jernih konsep-konsep keagamaan yang dijadikan sebagai slogan. Akibatnya, Islam hanya menjadi tameng bagi watak otoritarian. Alih-alih ingin menjadikan agama sebagai alat pembebasan, yang muncul justru klaim kebenaran agama yang berujung menjadikan agama sebagai dogma-dogma eksklusif, yang tidak membawa kemaslahatan umat manusia. Alih-alih membawa kemaslahatan yang terjadi justru sebaliknya, yakni kekerasan.

Kekerasan atas nama agama bisa dikatakan tidak hanya sebagai kelanjutan dari fundamentalisme yang menguat, tetapi juga karena hadirnya tantangan dari "pihak luar" yang juga menguat. Dalam konteks ini, primordialisme juga muncul secara kuat sehingga kekerasan pihak luar yang dilawan kekerasan adalah salah satu manifestasi bentuk primordialisme tersebut.[233] Luthfi Assyaukanie, menyebut fundamentalisme

---

[232] Syamsul Arifin, "Dari Eksklusivisme ke Inklusivisme: Menimbang Multikulturalisme dalam Studi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[233] Suratno, "Agama, Kekerasan dan Filsafat: Akar Kekerasan Teologis dalam Perspektif Filosofis". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Kelompok fundamentalis radikal memiliki pandangan yang sangat eksklusif dan cenderung hitam-putih di dalam orientasi keagamaannya. Bagi mereka hanya kelompoknya yang benar, sedang di luar itu salah

agama sebagai masalah sekelompok kecil masyarakat yang berteriak lantang karena tak tahan menghadapi gempuran modernitas sekular.[234]

Dengan semakin menguatnya kecenderungan konservatisme serta radikalisasi pandangan maupun praktik-praktik keagamaan, toleransi jadi pertaruhan. Apalagi jika kontestasi antarkelompok sudah meminggirkan tradisi dan pergulatan paham keagamaan. Di situ, sang liyan (*the other*) cenderung dipersepsi sebagai "orang asing" (*stranger*), atau bahkan "musuh" (lebih halus: "pesaing") dalam ranah perebutan jumlah umat, sehingga tidak layak dibela hak-hak konstitusionalnya.[235] Pada tingkat yang lebih mengerikan, mereka menggunakan kekerasan dalam melakukan inkuisisi terhadap siapa pun yang berbeda

---

semua. Dengan pendirian semacam itu, mereka mudah mengkafirkan kelompok lain dan dikategorikan sebagai musuh yang harus diperangi. Sementara dari sisi pemahaman dan pengetahuan keagamaan, mereka tidak mendapatkannya dari lembaga-lembaga pendidikan Islam konvensional yang didirikan oleh kelompok Islam tradisional maupun modernis, tetapi diperoleh secara *instant* melalui training-training singkat yang sarat dengan agitasi dan permusuhan. Akibatnya pemahaman keagamaan mereka sangat dangkal dan cenderung cepat menghakimi antara yang islami dan tidak islami. Oleh karena itu mereka tidak memercayai kepemimpinan Islam dari kalangan tradisionalis maupun modernis yang ada. *Lihat*, Achyar Asmu'ie, "Merumuskan Kembali *Raison D'Etre* Baru Spirit Persatuan Ummat di Tengah Inklusivisme dan Eksklusifisme: Menuju Masyarakat Madani". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[234] Luthfi Assyaukanie, "Benarkah Amerika Semakin Religius?" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[235] Trisno S. Sutanto, "Menyoal Toleransi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

pandangan politik dan keagamaan dengan mereka.[236] Tanpa "yang lain" (*the others*) segala sistem kebangsaan, kenegaraan, dan keragaman sulit atau mustahil berfungsi dalam pengembangan harmoni sosial dan kemanusiaan.[237]

Munculnya kekerasan atas nama agama ini mengundang sejumlah keprihatinan di kalangan Islam Progresif. Menurut Abdul Moqsith Ghazali, "Kita tak pernah bisa membayangkan, apa yang akan terjadi sekiranya umat Islam terus-menerus menghidupkan dan melaksanakan ayat-ayat yang eksklusif itu persis seperti yang dikehendaki oleh makna harfiahnya." Demikian juga dengan Syamsul Arifin, melihat bahwa, "Konservatisme ditandai dengan adanya kecenderungan untuk mempersempit basis teologis dalam mendefinisikan iman, islam, dan memperluas basis bagi kekufuran. Ketika basis konservatisme makin sempit, kategori orang lain makin melebar sehingga makin sedikit yang dianggap beriman dan makin banyak yang digolongkan kafir."[238] Maka, suka atau tidak, kita harus menafsirkan kembali ayat-ayat eksklusif tersebut sekiranya kita menghendaki terciptanya tata kehidupan yang damai."[239]

Para pemikir Islam Progresif sangat sadar bahwa sikap menerima kemajemukan merupakan cerminan cara hidup ber-

---

[236] Mohammad Subhi-Ibrahim, "Kemajemukan, Pluralisme dan Khawarijisme". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[237] Abdul Munir Mulkhan, "Empati Kemanusiaan Sebagai Inti Kesalehan dalam Masyarakat Multikultural". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

[238] Syamsul Arifin, "Mewacanakan Kembali Pluralisme". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[239] Abdul Moqsith Ghazali, "Problematika Qur'anik Pluralisme Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Semakin seseorang pluralis dan berpandangan liberal, maka hidup ini semakin luas perspektifnya. Tetapi kalau tidak liberal dan plural, maka jadi sempit cara pandang seseorang, dan cenderung menjadi eksklusif.

sama yang sehat. Dalam bahasa agama sikap hidup yang sehat ini adalah sikap hidup yang menggunakan segi-segi kelebihan masing-masing secara maksimal untuk saling mendorong upaya mewujudkan berbagai kebaikan (*al-khayrât*) dalam bahasa masyarakat. Sementara perkara perbedaan itu sepenuhnya diserahkan kepada Allah swt.[240] Berhadapan dengan faksi-faksi formalisme Islam sebetulnya hanya menghadirkan Islam dalam dimensi permukaan, yang sangat dangkal.[241]

Dari pergulatan diskursus di atas, dapat disimpulkan bahwa pluralisme bukan sesuatu yang mudah diterima, khususnya di negara-negara yang memiliki tingkat kolektivitas dan homogenitas yang tinggi seperti Indonesia. Nilai-nilai pluralistik bukan sesuatu yang *given* atau terberikan begitu saja; melainkan harus diperjuangkan. Dengan kata lain, fakta bahwa masyarakat atau suatu bangsa itu *plural* tidak serta merta menjadikan orang yang hidup di dalamnya memahami dan menghargai pluralisme. Oleh karena itu, pengembangan pluralisme merupakan kewajiban mendasar bagi mereka yang peduli dengan demokrasi dan keberlangsungan hidup bangsa ini.

---

[240] Moh. Haitami Salim, "Islam dan Fenomena Konflik Lokal: Pengalaman Konflik di Kalimntan Barat". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[241] Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 236-237.

Ahmad Syafii Maarif—cendekiawan Muslim yang kerap mewacanakan pentingnya pluralisme—mengatakan, pluralisme merupakan fakta keras sejarah. Menurutnya, pluralisme memberikan peluang pada setiap orang untuk berbeda dan meyakini agamanya sebagai kebenaran mutlak. Tetapi ia mengingatkan bahwa hak serupa juga ada pada penganut agama atau keyakinan lain yang memegang prinsip yang sama. Di sini ia memberikan penekanan tentang perlunya sikap toleran atau tenggang rasa dengan penganut agama atau kepercayaan lain. Bahkan, seorang ateis harus tetap dihormati hak-haknya selama ia tidak melanggar hukum positif yang berlaku. Penghakiman terhadap keyakinan seseorang adalah mutlak hak prerogatif Tuhan. Manusia tidak memiliki hak tersebut, dan perampasan hak prerogatif itu merupakan sebuah kesombongan yang tidak termaafkan.[242]

Karenanya, kerjasama kemanusiaan pada gilirannya menghendaki kebebasan suatu kelompok dari klaim akan kebenaran mutlak. Pada setiap komunitas manusia telah datang kepadanya pengajar kebenaran. Jadi tidak ada hak istimewa yang eksklusif dari suatu komunitas untuk memiliki secara sendirian kebenaran itu.[243] Kerjasama kemanusiaan yang dimiliki setiap agama seperti prinsip kejujuran, keadilan, musyawarah, persamaan dan solidaritas juga dapat menjadi bagian strategis kerjasama antarumat bergama di negeri pluralistik ini, karena agama-agama sudah seharusnya lebih banyak memperbin-

---

[242] Ahmad Syafii Maarif, "Kaum Ateis pun Berhak Hidup di Muka Bumi", *Republika online.*

[243] Abdul Wahid Qasimy, "Kerukunan Umat Beragama menurut Pandangan Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

cangkan masalah kemanusiaan dalam masyarakat ketimbang membahas masalah-masalah teologis yang standartnya seringkali berbeda-beda antara satu dan lainnya.[244]

Selama kemajuan masih dilekatkan pada ukuran-ukuran teologis, maka selalu ada obsesi untuk mengendalikan kehidupan publik dengan alam pikiran finalistis (agama). Obsesi keagamaan ini, karena sifatnya yang absolut, pada gilirannya menuntut pemenuhan politik, dan pada akhirnya menuntut lagi pengaturan hukum. Pergumulan kita dengan "keindonesiaan", sebagian besar dilatari oleh masalah ini, dan energi generasi bangsa ini sebagian besar habis untuk soal semacam ini, yang belum tuntas selesai sampai kini.[245]

Bagi seorang pemikir Muslim, pengembangan pluralisme tidak hanya untuk kepentingan sosial sesaat tetapi lebih dari itu, secara sosiologis Islam memang telah meletakkan landasan yang kuat bagi kesetaraan hidup bersama dalam masyarakat.[246] Agama memberi fondasi untuk kebebasan manusia. Pluralitas yang merupakan anugerah dan kekayaan ini harus disyukuri, karena dapat dijadikan potensi yang positif bagi pembangunan dan kemajuan peradaban melalui pemenuhan kebebasan. Namun di sisi lain, jika tidak dikelola dengan arif dan bijaksana,

---

[244] Zuly Qodir, Islam, "Fathi Osman Hingga Cak Nur: Tentang Pluralisme dan Masyarakat Beradab". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[245] Rocky Gerung, "Pluralisme dan Konsekuensinya: Catatan Kaki untuk Filsafat Politik Nurcholish Madjid". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

[246] Ishomuddin, "Mengkaji Ulang al-Qur'an Kita Mengenai Pluralisme: Beberapa Catatan Apresiatif Karya Mohamed Fathi Osman, "Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

pluralitas tersebut bisa menjadi masalah dalam pembangunan negara, ketika pluralitas malah membelenggu kebebasan sesama warganegara, terutama jika terjadi kelompok mayoritas (*main-stream*) mendiskriminasi kelompok minoritas.[247]

Itu sebabnya pluralisme sangat berkaitan dengan kebebas-an—diantaranya kebebasan beragama yang sekarang menjadi isu penting dalam kehidupan demokrasi di Indonesia.

Teologi Islam tentang Agama-agama

Dalam perkembangan belakangan ini teologi agama-agama merupakan bidang yang menjadi "muara" diskursus pluralisme agama.[248] Apalagi kalau pengertian pluralisme tersebut berka-itan dengan masalah keselamatan. Sehingga karena itu perlu disistematisasikan bagaimana pandangan para intelektual Islam Progresif Indonesia ini telah mengurai secara liberal dan prog-resif isu teologis tentang agama-agama. Isu yang akan dianalisis akan meliputi: masalah keselamatan dalam Islam; konsep *ahl al-Kitâb*; kebebasan beragama; hak-hak minoritas non-Muslim; jihad dan perdamaian; dan masalah titik temu agama-agama. Sebagai catatan, fatwa MUI tentang pluralisme mempunyai implikasi pada soal-soal yang akan diuraikan di bawah ini.

---

[247] Akhmad Algifari, "Rekonstruksi Pluralisme Agama di Bumi Kalimantan Tengah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[248] Willem A. Bijlefeld, "Theology of Religions: A Review of De-velopments, Trends, and Issues" dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological & Practical Issues* (Geneve: Departement for Theology & Religious Studies, The Lutheran World Federation, 1998), h. 82.

Keselamatan dalam Islam

Sebelum membicarakan lebih jauh paham keselamatan dalam Islam, terlebih dahulu akan dikutipkan satu ayat yang berkaitan dengan teologi keselamatan. Dalam Q. 2:62 disebutkan, *"Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."*

Ayat ini sangat jelas menggambarkan adanya keselamatan dalam agama-agama (apa pun agamanya), yang tergantung pada tiga nilai universal yang ditekankan oleh ayat tersebut, yakni beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh. Nilai-nilai universal yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku untuk semua agama dan bahwa ayat tersebut tidak diabrogasi (dihapus).[249]

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan Jalaluddin Rakhmat, bahwa ayat di atas menegaskan bahwa semua golongan agama akan selamat selama mereka berpegang pada tiga nilai universal tersebut.[250] Buya Hamka, seorang ulama besar dan berpengaruh, yang pandangan-pandangannya sangat progresif-liberal, dalam buku tafsirnya *al-Azhar*, mengatakan

---

[249] Abrogasi sebagai sebuah metode tidak bisa dipertahankan karena, tidak mungkin sebuah ayat mengabrogasi ayat yang lain. Apalagi yang melakukan abrogasi adalah manusia yang tidak mempunyai kapasitas untuk melakukan hal tersebut. Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* h. 311.

[250] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme, Ayat Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 23.

bahwa ayat tersebut, adalah suatu tuntunan bagi menegakkan jiwa, untuk seluruh orang yang percaya kepada Allah, baik dia bernama Mukmin atau Muslim, Yahudi, Kristen, dan Shabiin yang beriman kepada Allah, hari akhir dan diikuti amal yang saleh, mereka akan mendapat ganjaran di sisi Tuhan. Tiga nilai universal tersebut adalah syarat yang mutlak. Namun, menurut Buya, meskipun seorang manusia telah mengaku beriman kepada Allah, mengaku beriman kepada Nabi Muhammad saw, kalau iman itu tidak dibuktikannya dengan amal saleh, tidaklah akan diberi ganjaran oleh Tuhan.[251] Maka, Q. 2:62 tersebut adalah sebentuk kemurahan Tuhan yang diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang insaf.[252]

Selain Q. 2:62 di atas, ada ayat lain yang menambahkan, selain orang-orang Muslim, Kristen, Yahudi dan Shabian, orang-orang Majusi (Zoroaster) juga dijanjikan surga (Q. 22: 17). Sikap al-Qur'an yang seperti itu menunjukkan sebuah sikap yang luar biasa yang patut menjadi panutan, khususnya keadilan Tuhan dalam hal mengganjar amal baik hamba-Nya. Tuhan tidak akan menyia-nyiakan segala kebaikan yang dilakukan hamba-Nya, apa pun agama, suku dan rasnya.[253]

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an memandang bahwa semua agama dapatlah disebut *islâm* (dalam arti generik), apa pun namanya (Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu, Buddha, Khonghucu, Zoroaster, dan

---

[251] Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar (jilid I)* (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005), h. 204.

[252] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. I (Tangerang: Lentera Hati, 2000), h. 214.

[253] *Lihat*, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* h. 310-311.

lain-lain). Semua penganut agama-agama, apa pun namanya, akan masuk surga dengan catatan berpegang pada tiga nilai universal, yakni beriman kepada Tuhan, hari Akhir dan berbuat baik. Bahkan lebih jauh Ibn 'Arabi—yang banyak diikuti oleh para penganut filsafat perennial—mempunyai pemikiran yang tidak konvensional, berpendapat bahwa akhirnya semua orang (di dunia ini) bakal masuk surga.[254] Al-Qur'an sendiri mengatakan bahwa tidak ada satu kaum pun yang tidak diutus kepadanya seorang nabi (rasul) (Q. 16:36; 4:164).

Jumlah rasul sebetulnya tidak hanya 25 orang—seperti yang biasa dihafal anak sekolah—melainkan 313 orang. Sedangkan nabi lebih banyak lagi, yaitu ada sekitar 14.000 orang. Banyak sekali para rasul yang tidak dikenal karena tidak tercantum dalam al-Qur'an, tetapi terdapat dalam kitab-kitab non-Islam, misalnya Yusac, Danial, dan masih banyak lagi tokoh lain dalam Alkitab. Karena itu, menarik memperhatikan misalnya ulama besar seperti Ibn Taimiyah dalam buku-bukunya, bila menyebut nama Danial, ia tambahkan dengan *'alayhi 'l-salâm* ("salam atasnya"). Begitu banyaknya para rasul dan nabi, maka tentu saja penyebarannya tidak hanya terfokus di Timur Tengah. "Bila kita mengatakan isyarat-isyarat tentang diutusnya Nabi untuk setiap umat, maka di Jawa pun tentunya diturunkan seorang nabi karena di Jawa ada sekelompok manusia".[255] Hanya saja kalau di Jawa

[254] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3002.

[255] Seorang ahli paleo-antropologi, yaitu Renne du Bois, "meyakini" bahwa Nabi Adam dulu turunnya di Jawa. Ketika ia menemukan *trinil* (bekas-bekas manusia pra sejarah), lalu menemukan manusia Jawa, *pithecanthropus erectus wajakensis,* ia melamun: kalau memperhatikan Alkitab, katanya, Adam itu berasal dari Jawa, dan apa yang

barangkali namanya bukan nabi, tapi mungkin *empu* atau suhu.[256]

Berdasarkan itu Nurcholish Madjid, mengatakan bahwa Zoroaster itu termasuk seorang nabi, begitu juga dengan Buddha dan Khonghucu. Bahkan, almarhum Buya Hamka, jelas-jelas mengatakan dalam salah satu risalahnya, bahwa Lao-tse itu nabi. Karena itu umat Islam wajib memercayai semuanya. Semua nabi dan rasul Allah membawa risalah tentang *islâm*. Al-Qur'an memandang semua agama (yang benar, yakni yang datang dari Tuhan) adalah *al-islâm* atau ajaran tentang pasrah kepada Tuhan. Sikap pasrah atau *al-islâm* manusia kepada Tuhan sudah menjadi tuntutan dan keharusan sejak saat-saat pertama diciptakannya manusia. Ajaran itu dibawa oleh para nabi dan rasul silih berganti, sejak nabi Adam, bapak umat manusia, sampai akhirnya disudahi oleh Nabi Muhammad saw.

Dari sini, menjadi jelas bahwa agama-agama itu berpangkal kepada *al-islâm,* karena merupakan kelanjutan agama nabi-nabi sebelumnya. Mereka meyakini—seperti pandangan al-Qur'an—bahwa inti semua agama yang benar adalah *al-islâm*. Maka *al-islâm,* atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang, dan *al-islâm* menjadi landasan universal kehidupan manusia, yang berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu (Q. 3:20). Adapun manifestasi lahi-

---

disebut taman firdaus itu terletak di lembah sungai Bengawan Solo. Dari sinilah du Bois mendasarkan kesimpulannya. *Lihat* Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3004. Tetapi yang menarik adalah menurut penelitian mutakhir, Adam—yang disebut "*the scientific Adam*"—berasal dari Afrika, *lihat*, *The Search of Adam*, National Geographic Channel, 2007.

[256] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3005.

riahnya *al-islâm* itu dapat beraneka ragam, antara lain karena mengikuti zaman dan tempat. Namun, dalam keanekaragaman itu, semua orang harus mengabdi dan berbakti kepada Wujud Yang Satu, yaitu Tuhan, dengan sikap pasrah kepada-Nya. Ini mendapatkan penegasan yang tak meragukan dalam al-Qur'an (Q. 22:34).

Di dalam teologi, kalau kita berbicara tentang pluralisme agama, kita harus merujuk pada apa yang disebut sebagai "sotereologi". Sotereologi adalah bagian dari pembahasan agama yang berkaitan dengan keselamatan atau ilmu tentang keselamatan. Setiap agama mempunyai soteriologinya sendiri-sendiri. Pluralisme adalah paham keagamaan yang memandang bahwa selain agama kita, yaitu pemeluk agama lain, juga akan memperoleh keselamatan. Semua agama mempunyai peluang untuk memperoleh keselamatan pada hari akhirat.

Dalam surat 3:67 disebutkan bahwa "*Ibrahim bukan seorang Yahudi, bukan seorang Nasrani, tetapi dia seorang yang lurus, lagi pula seorang yang menyerahkan diri (pada Allah), dan sekali-kali dia bukan dari golongan yang musyrik*." Ini bermakna bahwa Ibrahim tidak terikat dalam agama komunal dan agama formal. Kisah Ibrahim merupakan suatu gambaran tentang pencarian kebenaran tanpa batasan-batasan komunal. Kata akhir dalam ayat itu, *ḫanîf-an muslim-an*, maknanya adalah semangat kebenaran yang alamiah dan asli serta hasrat tunduk pada kebenaran.

Demikian juga makna *islâm* pada Q. 3:85 adalah *islâm* yang "umum" yang meliputi semua risalah langit, bukan Islam dalam arti istilah, bukan Islam dalam arti agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. Ini diperkuat lagi dengan ayat-ayat yang lain, misalnya (Q. 2:131-132): "*Ingatlah keti-*

ka Tuhannya berkata kepadanya (Ibrahim); islâm-*lah kamu. Ibrahim berkata: Aku* islâm *kepada Tuhan Pemelihara Semesta Alam. Dan ketika Ibrahim dan Ya'qub berwasiat dengannya kepada anak-anaknya: Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih bagi kamu agama, maka janganlah kamu mati kecuali kamu menjadi orang-orang* islâm."

Penjelasan di atas menegaskan bahwa makna *islâm* dalam al-Qur'an bukanlah makna khusus bagi satu agama tertentu. Menurutnya, *islâm* adalah makna yang menunjuk kepada agama yang dibawa oleh para nabi Allah. Misalnya dalam beberapa ayat dapat diperhatikan bahwa Nabi Nuh berkata kepada kaumnya: "*Aku diperintah supaya termasuk orang-orang* muslim", (Q. 10:72). Nabi Ibrahim dan Ya'qub menyampaikan wasiat kepada anak-anaknya: "*Sesungguhnya Allah telah memilih agama bagimu, maka janganlah kalian mati, kecuali dalam memeluk agama* islâm, *menjadi orang-orang* muslim" (Q. 2:132). Pada ayat berikutnya disebutkan bahwa anak-anak Ya'qub menjawab seruan bapak mereka, "*Kami menyembah Tuhan engkau dan Tuhan bapak-bapak engkau; Ibrahim, Ismail, Ishak, yaitu Tuhan Yang Maha Esa, kami memasrahkan diri (*muslim*) kepada-Nya'* (Q. 2:133). *Nabi Musa juga berkata kepada kaumnya, "Hai kaumku, jika kamu beriman kepada Allah, maka bertakwalah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang-orang* muslim, *memasrahkan diri"* (Q. 10:84). Demikian pula kaum Hawariyun, sahabat-sahabat Nabi Isa, berkata kepada Isa: "*Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang* muslim (Q. 3:52).[257]

---

[257] Bagi para pemikir Islam Progresif, satu Tuhan dan satu agama inilah misi para nabi, semenjak awal sampai kepada Nabi Mu-

Kautsar Azhari Noer, ketika menakwilkan ayat, "sesungguhnya *dîn (*yang benar) di sisi Allah adalah *islâm*" (Q. 3:19), ia mengatakan bahwa ayat ini bermakna: "Sesungguhnya kepatuhan yang adalah satu-satunya kepatuhan di sisi-Nya adalah kepatuhan kepada-Nya, pengikraran lidah dan kalbu bagi-Nya dengan penghambaan dan kerendahan, dan ketundukan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan kepatuhan tentang apa yang disuruh dan dilarang, kerendahan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan itu tanpa menyombongkan diri kepada-Nya, tanpa berpaling dari-Nya, dan tanpa menyekutukan segala sesuatu selain Dia dengan Dia dalam kehambaan dan ketuhanan."

---

hammad. Nabi Muhammad menyampaikan kepada umatnya bahwa ia tidak membawa agama baru, tapi melanjutkan agama para nabi sebelumnya. Al-Qur'an menyatakan *"Agama yang sama telah disyariatkan kepadamu seperti yang diperintahkan kepada Nuh dan yang kami wahyukan kepadamu dan yang kami perintahkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa; yakni tegakkanlah agama dan janganlah berpecah belah di dalamnya*" (Q. 42:13). Jadi, ajaran yang dibawa oleh semua nabi, termasuk Nabi Muhammad, ialah umat ini adalah satu. Tuhan satu dan agama juga satu, karena itu dalam bahasa al-Qur'an kita hanya menemukan istilah *al-dîn* (agama) dalam bentuk tunggal, singular, dan tidak ada kata *adyan* dalam bentuk jamak, yang berarti agama-agama. Tapi selain dari agama Tuhan yang satu di dalam al-Qur'an ada disebutkan "agama raja" (*din al-mulk*) yang dijalankan oleh Yusuf, agama di sini berarti undang-undang yang dibikin oleh raja (Q. 12:76), sebagaimana pula Nabi Muhammad dapat membantah orang-orang kafir dengan mengatakan "*Bagi kamu agamamu bagi saya agama saya*" (Q. 109:6). *Lihat*, Zainun Kamal, "Islam dan Kemajemukan" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Kautsar tidak menjelaskan secara khusus makna kata *dîn*[258] (dan juga kata *islâm*) pada ayat yang kedua (Q. 3:85),

[258] Untuk menggambarkan kompleksitas makna dari kata *dîn* ini, yang akan merubah penafsiran dari paham keberagamaan eksklusif menjadi inklusif-pluralis, berikut akan dikutipkan panjang pikiran Kautsar Azhari Noer.

> "Makna *dîn* dalam al-Qur'an menurut Ibn 'Arabi, Sufi dari Andalusia yang digelari Syaikh Terbesar *(al-Syaykh al-Akbar)* ini mengatakan bahwa *dîn* terdiri dari dua jenis: *dîn* yang datang dari Allah dan *din* yang datang dari ciptaan. *Dîn* yang datang dari Allah adalah *dîn* yang dipilih oleh Allah dan diberi-Nya kedudukan yang lebih tinggi daripada *dîn* ciptaan. Allah berkata, "Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, yang kemudian dilakukan pula oleh Ya'qub, [dengan mengatakan,] "Hai anak-anakku, Allah telah memilih untukmu *al-dîn,* maka janganlah kamu mati kecuali sebagai orang-orang yang berserah diri *(muslimûn)*" (Q. 2: 132), yang berarti sebagai "orang-orang tunduk" *(munqidûn)* kepada-Nya. *Dîn* (yang ditulis: *al-dîn*), dengan *al-alif* dan *al-lâm* (kata sandang), yaitu sebuah *dîn* yang diketahui dan dikenal, muncul dalam firman Allah swt, "Sesungguhnya *dîn* (yang benar) di sisi Allah adalah *islâm*" (Q. 3: 19). *Dîn* dalam ayat ini adalah ketundukan *(inqiyâd)*. Yang datang dari Allah adalah *syar'* (hukum) yang kepadanya anda tunduk (atau yang anda patuhi). Maka *dîn* adalah ketundukan, kepatuhan, dan *nâmûs* adalah *syar'* (hukum) yang disyariatkan oleh Allah. Ini adalah *dîn* sebagai sistem ideal, yaitu *dîn* yang diwasiatkan Ibrahim kepada anak-anaknya, yaitu *dîn* yang dipilih oleh Allah untuk mereka seperti disebutkan dalam al-Qur'an tentang wasiat Ibrahim kepada anak-anaknya (Q. 2: 132). *Dîn* dalam arti ideal ini adalah satu dan sama karena datang dari Tuhan Yang Satu, tetapi ia memanifestasikan dirinya dalam banyak bentuk sesuai dengan budaya umat yang ditujunya. Tetapi *dîn* yang datang dari Allah tidak akan berarti apa-apa jika tidak dipatuhi oleh manusia. *Dîn* yang datang dari Allah itu tidak mungkin dipatuhi tanpa dipahami atau ditafsirkan oleh manusia.

karena sudah dijelaskan pada ayat sebelumnya. Ini berarti bahwa makna kedua kata ini, yaitu *dîn* dan *islâm*, dalam

---

Pemahaman atau penafsiran manusia tentang *dîn* itu adalah perbuatan manusia, ciptaan manusia".

"*Din* yang datang dari manusia adalah ketundukan atau kepatuhan yang dilakukannya. *Dîn* dalam arti ini bukanlah sistem tetapi adalah *dîn* personal, kualitas personal, kualitas pribadi, yang tentu saja bersifat individual, bukan kolektif. *Dîn* sebagai sistem yang ideal yang datang dari Allah ketika direspons (dalam arti dipahami, ditafsirkan, dan dipatuhi oleh manusia pasti menurut pemahaman atau penafsirannya) berubah menjadi *dîn* historis, *dîn* sebagai fakta sejarah, realitas sejarah. *Dîn* historis adalah sejarah manusia karena ia adalah aktivitas manusia yang selalu mengalami proses yang tidak pernah berhenti. *Dîn* dipahami dengan berbagai tafsir, yang pada gilirannya melahirkan banyak aliran, mazhab, dan sekte keagamaan".

Kata *dîn* dalam arti sebagai sistem atau institusi dalam al-Qur'an ditemukan pada Q. 3:73; 5:3, namun, kita tidak boleh melupakan sebuah kata *millah*, sebuah kata Arab yang biasanya, sebagaimana kata *dîn*, diterjemahkan dengan kata "agama" dalam bahasa Indonesia ("*religion*" dalam bahasa Inggris). Kata *millah* adalah sinonim kata *dîn*, yang berarti *dîn* (agama) sebagai sistem atau institusi. *Millah* adalah *dîn* sebagai sistem atau institusi, "agama yang terlembaga" *(institutionalized religion)*, "agama yang terkonkretkan" *(reified religion)*, "agama yang terformalkan" *(formalized religion)*. Ketika *dîn* menjadi sebuah sistem atau institusi yang terlembaga, terkonkretkan, terformalkan, ia telah berubah menjadi *millah*, yang menurut Toshihiko Izutsu adalah agama sebagai "sesuatu" yang objektif dalam arti sempurna kata ini, sebuah sistem formal kredo dan ritual yang merupakan prinsip kesatuan suatu komunitas religius tertentu dan berlaku sebagai dasar kehidupan sosial komunitas itu".

Kutipan panjang ini dari Kautsar Azhari Noer, "Makna *dîn* dalam al-Qur'an" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

ayat terakhir, sama dengan makna dua kata yang sama pada ayat pertama tadi yang telah dijelaskannya. Sebenarnya lima kata yang disebut di sini ini, yaitu *dîn, thâ'ah, islâm, inqiyâd,* dan *khusyû'* mempunyai makna asal yang berdekatan yang sulit dibedakan dan dalam konteks-konteks tertentu yang satu menjadi sinonim bagi yang lain.[259]

---

[259] Menurut Kautsar, "Apabila yang dimaksud dengan *islâm* adalah "ketundukan", "berserah diri", kepada Tuhan, maka *islâm* dalam arti ini bisa juga ditemukan dalam agama-agama lain. Dalam agama Hindu, misalnya, ada ajaran yang menekankan sikap berserah diri kepada Tuhan. Pandit Usharbudh Arya, seorang tokoh Hindu aliran Wedanta Yoga, mengungkapkan sikap penyerahan total dirinya (*islâm*) kepada Tuhan dengan kata-kata sebagai berikut: Jika aku tidak mengatupkan tanganku dalam mengabdi kepada-Mu, maka lebih baik aku tidak mempunyai tangan. Jika aku melihat dengan mataku suatu benda yang di dalamnya aku tidak melihat-Mu secara langsung atau tidak langsung, wahai Tuhanku, maka lebih baik aku tidak mempunyai mata. Jika aku mendengar dengan telingaku suatu kata tunggal yang di dalamnya tidak terkandung suatu keseluruhan hymne pujian kepada-Mu, wahai Tuhan, maka biarlah telinga tidak ada lagi. Dalam setiap kerdipan pikiranku adalah Engkau yang cahayanya menjadi pikiranku, dan jika ada suatu cahaya ada di dalam pikiranku yang tidak aku ketahui sebagai kerdipan-Mu, maka buanglah pikiranku jauh-jauh dari daku, wahai Tuhan, tetapi datanglah dan berdiamlah secara langsung dalam daku." Menurut Kautsar, apa yang dikatakan oleh Usharbudh Arya, adalah sikap pasrah, kepatuhan, dan ketundukan kepada Allah swt (*islâm*) sebagai konsekuensi tauhid. Sikap pasrah ini diungkapkan dalam al-Qur'an sebagai berikut: "*Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku, dan aku termasuk orang yang pertama berserah diri [kepada Allah].*" (Q. 6:162-63). *Lihat*, Kautsar Azhari Noer, "Islam dan Pluralisme: Catatan Sederhana untuk Karya Fathi Osman

Berangkat dari analisis hermeneutis ayat di atas, menjadi jelas bahwa doktrin tentang keselamatan dalam al-Qur'an berlaku bukan hanya untuk agama Islam dalam pengertian lahiriah atau nama. Tetapi *islâm* dalam pengertian umum yang meliputi semua agama (Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu Buddha, Khonghucu, Zoroaster, Shinto, Konfusius, Sikh, dan seterusnya). Semuanya itu *ahl al-kutub al-musytamilah 'alâ al-tawhîd ilâ al-ân* (yang kitab-kitab itu semua mengandung tauhid sampai sekarang).[260] Tegasnya, orang yang merasa pasti akan selamat hanya karena dia (formalnya) Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu Buddha, Khonghucu, Zoroaster, dan agama-agama lainnya (yang eksklusif) adalah orang yang terbuai atau tertipu dengan nama. Anggapan seperti itu tentu saja tidak masuk akal—untuk tidak mengatakan mustahil. Keselamatan sesuai dengan makna *islâm*, mempunyai kedalaman rohani melebihi hal yang formal.

Formal ajaran ketuhanan dari agama-agama dan bentuk lahir peribadatannya itu terbatas dibanding makna sesungguhnya yang terkandung dalam segi batin agama-agama itu—yang lebih hakiki.[261] Kita tidak dapat melihat yang hakiki atau makna sesungguhnya ajaran agama melulu dari yang terbatas, yaitu bentuk lahiriah. Kita mesti menjadikan bentuk-bentuk formal ajaran agama dan sistem peribadatannya itu sebagai simbol, yang mengisyaratkan terpadunya dua jenjang

---

Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan ". Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[260] Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer,* h. 264.

[261] Abdul Hadi W.M., "Kebhinnekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

makna: yaitu makna lahiriah dan makna batiniah. Dengan melihat perwujudan keyakinan kepada Yang Satu dalam wadah agama yang berbeda-beda itu, maka kita dapat menjadikan bentuk formal peribadatan atau ajaran agama sebagai benar-benar tangga naik menuju Yang Transenden. Bukan sebaliknya, membatasi kehadiran dan keberadaan Yang Transenden dalam satu dua bentuk formal simbol-simbol keagamaan. Karena itu dalam sebuah sajaknya, Abdul Hadi W.M., mengutip Jalaluddin Rumi, mengatakan, lebih kurang:

> Aku tidak dapat menjumpai Yang Satu
> di pagoda, kuil, sinagog, palang salib, dinding masjid dan ka'bah;
> juga tidak dalam kata-kata Ibn Sina atau Aristoteles.
> Aku menjumpai-Nya di dalam kesaksian kalbuku sendiri
> ketika berada di depan simbol rumah Tuhan yang banyak itu.

Dari sini, dapatlah dipahami bahwa yang terpenting digarisbawahi dalam beragama tidak sekadar simbol dan nama lahiriahnya, melainkan pesan utama yang dibawa oleh agama. Sebab beragama tidak hanya sebatas berhenti pada simbol, akan tetapi penghayatan dan pengamalan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Dalam al-Qur'an, orang-orang yang berpegang pada keselamatan karena nama atau simbol disindir oleh Allah sebagai bersandar pada angan-angan: "*(Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan Ahli Kitab. Barang siapa mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu dan ia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah. Barang siapa mengerjakan amal-amal*

saleh, baik ia laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun" (Q. 4:123-124).[262]

Ayat ini menjelaskan perlakuan Allah kepada setiap umat yang memercayai Nabi dan wahyunya masing-masing. Mereka mengira bahwa kebahagiaan pada hari akhirat seakan-akan pasti akan tercapai hanya karena ia Muslim, Yahudi, Kristen, atau Shabiin, misalnya. Padahal Allah berfirman bahwa keselamatan bukan karena kelompok keagamaan *(jinsiyah dîniyah)*. Keselamatan dicapai dengan iman yang benar yang menguasai jiwa dan amal yang memperbaiki manusia. Tidak ada masalah sama sekali jika mereka orang-orang Yahudi, Kristen dan Shabi'in, yang tidak beriman kepada Nabi saw. Keselamatan tidaklah mensyaratkan iman kepada Nabi Muhammad. Karena itu, anggapan bahwa "keputusan Allah bergantung pada angan-angan orang Islam dan angan-angan Ahli Kitab" (yang menyangka hanya kelompok mereka yang akan selamat di hari akhir) dengan sendirinya tertolak. Sudah ditetapkan bahwa keputusan Allah bergantung pada amal baik dan iman yang benar.

Pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama-agama yang otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia, berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan.

Berikut akan dianalisis pandangan para pemikir Islam Progresif mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk

[262] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*: *Ayat al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, h. 27.

konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *kedua*) adalah konsep *Ahl al-Kitâb*.

Konsep *Ahl al-Kitâb*

Al-Qur'an berkali-kali mengakui adanya manusia-manusia yang saleh dalam banyak kaum, tak terkecuali kelompok yang disebut dengan *ahl al-Kitâb*,[263] seperti Yahudi, Kristen, dan Shabiin seperti ditegaskan dalam Q. 2: 62—yang sudah disebut di atas— "*Orang-orang beriman (orang-orang Muslim), orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Shabi'in yang percaya kepada Allah dan hari kiamat, serta melakukan amal kebajikan akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka khawatirkan, dan mereka tidak akan berduka.*"

---

[263] Kata *ahl* dalam al-Qur'an disebut 125 kali, dan ditemukan penggunaannya secara bervariasi. Kata *ahl* yang menunjuk kepada kelompok tertentu sepeti *ahl al-bayt* (Q. 33: 33) ditujukan kepada keluarga Nabi, juga dapat menunjuk kepada penduduk (Q. 28: 45), berarti keluarga (Q. 11 : 40), penganut paham atau pemilik ajaran tertentu (Q. 2:105), dst. Selanjutnya tentang term *al-Kitâb*, dalam al-Qur'an ditemukan 319 kali, pengertiannya pun bervariasi yaitu tulisan, kitab, ketentuan, dan kewajiban. Adapun term yang secara langsung menyebut *ahl al-kitâb*, ditemukan sebanyak 31 kali dalam al-Qur'an, yang tersebar dalam 9 surah, yaitu 8 surah termasuk Madaniyah dan satu surah Makkiyah, yakni surah al-Ankabut (Q. 29:46). Menurut para pakar al-Qur'an term *ahl al-kitâb* yang disebut dalam surah al-Ankabut tersebut ialah Yahudi dan Kristen. Dalam ayat-ayat Madaniyah, pengungkapan term tersebut nampak lebih bervariasi. *Lihat*, Sri Mulyati, "*Ahl Al-Kitâb* dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Tetapi, ayat-ayat inklusif yang terus dikembangkan sebagai pemikiran pluralisme oleh para pemikir Islam Progresif, selalu diklaim oleh para penafsir eksklusif, sebagai telah dibatalkan (di-*naskh*) oleh berbagai ayat yang mengaitkan *ahl al-kitâb* dengan kekafiran. Karena itu, untuk mematahkan argumen pembatalan tesebut, para pemikir Islam Progresif mengembangkan tafsir yang rinci mengenai kenyataan bahwa al-Qur'an tidak pernah menetapkan *ahl al-kitâb* sebagai kafir. Namun, sebelum melihat lebih jauh, bagaimana hermeneutika para pemikir Islam Progresif tentang *ahl al-kitâb* ini, penting untuk diketahui bahwa terma *ahl al-kitâb* adalah istilah al-Qur'an, tak kurang dari 31 kali al-Qur'an menyebut kata itu. Meskipun dalam banyak ayatnya, al-Qur'an bersikap kritis dan korektif terhadap *ahl al-kitâb*, tetapi sesungguhnya semangat al-Qur'an menunjukkan sikap apresiatif, bahkan mengajak mereka menuju kepada titik pertemuan (*common platform*) monoteisme (*tawhîd*) yang merupakan ajaran dasar Taurat, Injil dan al-Qur'an.[264] Karena itu adalah wajar ka-

[264] Beberapa ayat yang secara spesifik memberikan kedudukan khusus kepada *ahl al-kitâb* terdapat dalam Q. 3: 64, 113, 114 dan 115. Secara eksplisit, *ahl al-kitâb* disebut tiga puluh tiga kali di dalam al-Qur'an. Dua kali dalam Q. 2: 105, 109; dua belas kali dalam Q. 3: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; empat kali dalam Q. 4: 123, 153, 159, 171; enam kali dalam Q. 5: 15, 19, 59, 65, 68, 77; masing-masing sekali dalam Q. 29: 46, Q. 33: 26, Q. 57: 29, dan Q. 59: 2, 11, serta dua kali dalam Q. 98: 1, 6. Dari tiga puluh satu ayat tersebut, empat di antaranya bernada apresiatif, yaitu Q. 3: 64, 110, 113 dan 199, semua diturunkan di Madinah. Sedangkan 27 lainnya bersifat kritis terhadap *ahl al-kitâb*. Hanya ada tiga ayat yang diturunkan di Makkah, yaitu Q. 29: 46, Q. 98: 1 dan 6. *Lihat*, Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), h. 99.

lau Islam memberikan respons terhadap eksistensi agama-agama yang telah terlebih dahulu ada tersebut. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad menyatakan bahwa Islam merupakan kontinuitas dari agama-agama sebelumnya, dan bahwa dirinya hanyalah salah seorang di antara rasul-rasul Allah yang diutus-Nya ke dunia ini.[265] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konsep Islam

---

Di dalam al-Qur'an ada beberapa ungkapan yang maknanya sepadan dengan *ahl al-kitâb*, yaitu *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* (orang-orang yang kami beri kitab) yang disebutkan sebanyak 9 kali, *al-ladzîna ûtû al-kitâb* (mereka yang diberi kitab) sebanyak 21 kali, *al-ladzî ûtû nashîban min al-kitâb* (mereka yang diberi bagian dari kitab) 32 kali dan *al-ladzîna yaqra'ûna al-kitâb min qablik* (orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu) 1 kali. Untuk penjelasan lebih rinci mengenai ungkapan-ungkapan ini, *Lihat* Muhammad Ghalib M., Ahl al-kitâb, *Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 38-47.

[265] Islam sebenarnya menjadi nama yang dipergunakan agama-agama Allah diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya, seperti Nabi Ibrahim, Isma'il, Ya'qub, dan Nabi Isa. Di antara ayat yang menunjukkan hal ini adalah Q. 3:67 *Sesungguhnya Ibrahim bukanlah seorang Yahudi, tidak pula Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang muslim yang hanîf, dan dia bukan seorang musyrik*. Bisa juga kata "*muslim*" atau "*muslimîn*" yang diekspresikan mereka merupakan arti etimologisnya, yakni *islam* itu berasal dari kata "*aslama*", yang berarti penyerahan diri kepada Allah yang Mahasatu (Esa). Di samping itu, *islâm* juga dari kata "*salima*", yang berarti selamat dan aman sentosa. Firman Allah, bahwa hanya agama Islam lah yang diterima oleh-Nya (*Inna al-dîn 'inda Allâh al-Islâm*, Q. 3:19) menunjuk kepada pemahaman agama yang mempercayai keesaan (ketauhidan) Allah serta wahyu yang dibawa oleh para rasul-Nya. Karena pada asalnya semua agama samawi itu secara teologis (akidah) adalah sama, maka Nabi Muhammad pernah disuruh menyeru kepada pengikut Yahudi dan Nasrani (yang disebut *ahl al-kitâb*) untuk mengedepankan ajaran yang sama (*kalimah sawâ'*) di antara mereka, yakni mentauhidkan Allah dan

tentang *ahl al-kitâb* merupakan suatu respons terhadap realitas keagamaan yang plural di satu pihak, dan peneguhan identitas teologis agama Islam di pihak lain.[266]

Orang Yahudi, demikian juga orang Kristen, diakui sebagai komunitas agama yang memiliki kitab-kitab yang diwahyukan. Nabi Muhammad menegaskan kitab suci yang terdahulu adalah dari Allah dan bahwa mereka yang menyampaikan kitab-kitab suci tersebut adalah nabi-nabi Allah. Itu sebabnya, Nabi Muhammad tak ragu mengakui Ibrahim, Musa, dan Isa adalah nabi seperti dirinya. Meskipun para pemeluk kitab suci (al-Qur'an, Taurat dan Injil) menyadari beberapa perbedaan di antara mereka, al-Qur'an lebih banyak memandang adanya titik persamaan dibandingkan titik perbedaannya.[267] Karena

---

tidak menyekutukannya (*an-lâ na'buda illâ 'l-Lâh wa lâ nusyrik-a bihî syay'an*, Q. 3:64). Dengan demikian, tauhid (monoteisme) menjadi nilai yang paling fundamental dalam bidang keimanan (akidah) ini. Namun, sebagian besar dari mereka menolak seruan ini, dan hanya sebagian kecil saja yang membenarkannya. Kelompok kecil inilah yang dijamin masuk surga oleh Allah, selama mereka tetap konsisten beriman kepada Allah dan hari akhir, termasuk beriman kepada wahyu-Nya yang diturunkan kepada nabi-nabi-Nya (Q. 2:63). *Lihat*, Masykuri Abdillah, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[266] Mujiburrahman, "Ahlul Kitab dan Konteks Politik di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[267] Islam—seperti sudah dikemukakan di atas—tak membeda-bedakan antara nabi yang satu dengan nabi yang lain. Al-Qur'an menegaskan agar umat Islam berkata, "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan kami hanya tunduk kepada-Nya" (Q. 2: 136). Semua nabi dihargai dalam Islam. Penghargaan itu tak terbatas hanya kepada nabi dari kalangan Bani Israel, melainkan juga nabi-nabi non-Israel, seperti Ismail, Hud, Saleh, dan Syu'aib. Setiap

itu, pada prinsipnya, kitab-kitab suci tersebut harus dicari dan dihayati dasar-dasar pertemuannya. Al-Qur'an melihat dirinya sebagai kelanjutan yang konsisten dari Injil dan Taurat, bahkan kitab-kitab atau lembaran-lembaran (*shuhuf*) para Nabi sebelumnya.[268] Karena itu, klaim Muhammad bahwa dirinya merupakan nabi pamungkas dan agama yang dibawanya merupakan proses puncak pertumbuhan dan perkembangan agama-agama bukan klaim eksklusif. Agama-agama sebelum Islam tak diposisikan sebagai "yang lain". Jika para nabi yang membawa ajaran-ajaran ketuhanan itu dikatakan Muhammad sebagai bersaudara, maka para pengikut atau pemeluk agama-agama itu pun disebut sebagai *ahl al-kitâb*.[269]

---

nabi yang diberi wahyu oleh Allah membawa syariat yang berbeda-beda. Umat Islam diperintahkan untuk mencari titik temu sejauh mungkin di antara umat yang beraneka ragam tersebut. Umat Islam bahkan disuruh mempelajari syariat-syariat sebelum Islam tersebut. Berangkat dari fakta-fakta normatif tersebut, kian terang perihal pengakuan Islam atas ajaran agama dan umat agama lain.

[268] Pesan dasar dari ajakan titik temu (Q. 3:64) adalah ajakan *tawhîd* untuk memahaesakan Allah dan tidak mensekutukan-Nya. Selanjutnya bahwa tidak ada pertentangan antar teks Kitab Suci, al-Quran, Taurat, dan Injil, serta agama-agama lainnya. Pesan dasar dari ajakan titik temu ini menurut mereka merupakan konsep kunci dan etika dalam beragama. Realitas pluralisme agama bukanlah kepingan perselisihan agama yang saling mengklaim kebenaran dan saling menyalahkan. Dalam keragaman agama bagi para pemikir Islam Progresif, ada kesetaraan kaum beriman atau sering disebut dengan paralelisme agama, yaitu paradigma keagamaan yang menyatakan setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri-sendiri, yang memiliki keabsahannya masing-masing.

[269] Menurut para pemikir Islam Progresif, sikap Islam terhadap golongan *ahl al-kitâb* cukup proporsional. Di satu sisi al-Qur'an tak

Secara umum, istilah *ahl al-kitâb* merujuk kepada dua agama besar yang ada di jazirah Arab ketika Islam muncul, yakni Yahudi dan Kristen. Namun, beberapa ayat juga mengindikasikan agama lain yang berada di luar Jazirah seperti Sabean (*Shâbi'în*). Berangkat dari perluasan ini, beberapa ulama memperlebar makna *ahl al-kitâb* bukan hanya pada Yahudi dan Kristen, tapi juga pada agama-agama yang memiliki atau

---

ragu menyampaikan kritik terhadap Ahli Kitab. Sementara di sisi yang lain, Islam memberikan apresiasi terhadap keyakinan dan perilaku orang-orang Ahli Kitab. Ini menunjukkan obyektifitas Nabi Muhammad dalam memperlakukan atau menyikapi umat-umat sebelum Islam. Bahwa di antara Ahli Kitab ada yang berperilaku buruk sehingga perlu dikritik. Namun, tidak sedikit dari golongan Ahli Kitab yang menunjukkan budi pekerti luhur sehingga perlu diapresiasi. Jika ditelusuri, kebanyakan kecaman al-Qur'an terhadap Ahli Kitab diarahkan pada orang-orang Yahudi ketimbang orang Kristen. Ini bisa dimaklumi, karena orang-orang Yahudi Madinah adalah yang melakukan kejahatan dan tipu daya. Jika kepada orang Kristen, Islam menunjukkan sikap hormatnya, maka terhadap orang-orang Yahudi Madinah al-Qur'an cenderung mengambil sikap keras. Padahal, ketika berada di Makkah Nabi Muhammad tak memiliki prasangka buruk tentang Yahudi. Sebaliknya, Nabi menyadari bahwa isi pesan yang dibawanya secara substansial sama dengan yang diterima Kaum Yahudi di Sina beberapa abad sebelumnya. Karena itu, pilihan untuk mengecam dan berperang dengan kaum Yahudi di Madinah sebenarnya tak dikehendaki Nabi Muhammad. Muhammad Rasyid Ridla berpendapat, yang dimaksud dengan orang Yahudi dan orang Musyrik yang memusuhi umat Islam adalah orang Yahudi Hijaz dan orang Musyrik Makkah. Keduanya kerap bekerja sama memerangi umat Islam. *Lihat*, Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir Atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

pernah memiliki kitab suci, seperti Majusi atau Zoroaster[270] —bahkan kemudian kepada semua agama-agama.

Perluasan makna *ahl al-kitâb* ini terus dipromosikan oleh para pemikir Islam Progresif. Nurcholish Madjid, misalnya, dalam kuliah-kuliah yang pernah disampaikannya di Paramadina era 1990-an menjustifikasi pandangannya tersebut dengan merujuk kepada pendapat Rasyid Ridla dan Abdul Hamid Hakim. Dengan pandangan ini, maka semua agama adalah *ahl al-kitâb*. Implikasi pandangan ini tentu sangat jauh, baik dalam hubungan legal formal seperti dalam perkawinan, hingga hubungan sosial budaya yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari, dan telah menjadi fondasi teologi pluralisme dari para pemikir Islam Progresif.[271]

Dalam pandangan Islam ada banyak nabi dan rasul yang diutus Tuhan, dan boleh jadi bahwa agama-agama besar yang ada di dunia ini adalah agama yang diwahyukan Tuhan juga, dan disampaikan oleh seorang rasul yang tidak diceritakan dalam al-Qur'an. Dalam teologi Islam, Tuhan itu satu, manusia juga satu, dan karena itu esensi dari agama yang benar juga satu. Karena pandangan inilah, umat Islam klasik bersikap terbuka dan menyerap berbagai kemajuan peradaban di sekitarnya tanpa rasa takut akan kehilangan identitas keislamannya. Sikap orang Islam yang sangat bersahabat dengan orang-orang Yahudi dan Kristen di Spanyol dalam me-

---

[270] Luthfi Assyaukanie, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[271] Nurcholish Madjid, "*Ahl al-Kitâb*" dalam *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 69-90.

ngembangkan sains merupakan bukti kosmopolitanisme kaum Muslim yang didasari oleh konsep *ahl al-kitâb* ini.

Pendapat lebih luas juga dikemukakan sejumlah ulama kontemporer. Muhammad Ali—ulama dari India—berpendapat, penganut agama Kristen, Yahudi, Majusi, Buddha, Hindu, dan Shikh, adalah *ahl al-kitâb*. Mereka tak termasuk *musyrikîn*, sebab mereka memeluk agama Allah.[272] Tatkala membebaskan Lembah Indus dan melihat orang-orang Hindu di kuil dan mereka juga mempunyai kitab suci, Muhammad ibn Qasim—panglima perang pada waktu itu— menyatakan bahwa kaum Hindu adalah *ahl al-kitâb*.[273] Muhammad Rasyid Ridla mengutip pendapat Ali ibn Abi Thalib menyatakan, orang Majusi juga *ahl al-kitâb*.

Pluralisme mengakui bahwa semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda, yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai secara sama rata, tidak boleh ada yang dianggap nomor satu dan yang lainnya dianggap sekunder. Pluralisme menganggap bahwa masing-masing agama merupakan jalan keselamatan yang unik.

Tetapi *ahl al-kitâb* tak bisa hanya dibatasi kepada Yahudi dan Kristen. Orang Majusi, Shabiin, Hindu, Buddha, dan Konfusius bisa disebut *ahl al-kitâb*. Memang al-Qur'an tak menyebut kaum Brahma (Hindu), Buddha, dan pengikut Konfusius. Ini karena soal teknis belaka. Bahwa di samping karena Yahudi, Kristen, dan Shabiin menjadi teman dialog awal al-Qur'an, juga karena secara geografis ke-

[272] Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

[273] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* h. Lxxix, dan 189-190.

lompok-kelompok itu yang paling dekat dengan pusat wahyu. Orang-orang Arab belum mengadakan perjalanan ke India, Jepang, dan China sehingga agama-agama seperti Hindu, Buddha, dan Konfusius tak dikenal. Al-Qur'an tak mungkin menyebut agama-agama yang asing di telinga orang Arab. Ketika Islam berkembang ke negeri-negeri lain dan berjumpa dengan beragam agama, maka penyebutan *ahl al-kitâb* itu mestinya mencakup pada pengikut Hindu, Buddha, dan Konfusius.[274]

Sementara itu, kalangan Islam Eksklusif sering menegaskan bahwa *ahl al-kitâb* sebagai kafir. Pandangan ini terus menguatkan pemikiran anti-pluralisme. Para pemikir Islam Progresif telah membongkar pandangan Islam Eksklusif ini dengan menegaskan bahwa al-Qur'an tak pernah langsung memberikan predikat kafir (dengan kata sifat/*ism fâ'il*) kepada *ahl al-kitâb*. Memang ada beberapa predikat kafir yang secara tidak lagsung ditujukan kepada mereka. Tetapi beberapa predikat ini selalu disertai dengan ungkapan-ungkapan pengecualian seperti ungkapan "sebagian", "kecuali" dan sebagainya. Banyak kata kekafiran (kata benda/*mashdar*) yang dinisbatkan kepada mereka, tetapi dibarengi dengan ungkapan eksepsional seperti itu (Q. 2:105; 12:109; 5:78 & 110; 59:2; 98:1&6; 3:69-71&110). Kekafiran semacam ini juga berlaku bagi orang Islam. Di pihak lain, al-Qur'an secara eksplisit membedakan antara golongan *kuffâr* (plural dari kata *kâfir*) dan *ahl al-kitâb* (Q. 5:56). Ini semua menunjukkan bahwa al-Qur'an tak pernah menetapkan ahli kitab sebagi kafir.[275]

[274] Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir atas Ahli Kitab dalam al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Paper belum diterbitkan.

[275] Periksa Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, h. 206-207.

Argumen tersebut menegaskan bahwa istilah *ahl al-kitâb* digunakan al-Qur'an untuk membedakan orang-orang Yahudi dan Kristen dari penduduk Makkah yang dianggap sebagai "orang-orang kafir" atau "orang-orang musyrik." Istilah "kafir" dan "musyrik" sebetulnya lebih umum, dan tak bisa disandingkan dengan *ahl al-kitâb*. Secara harfiah, istilah *kâfir* berarti "orang yang tertutupi imannya" atau "orang yang telah buta mata hatinya." Al-Qur'an menganggap orang-orang Islam yang tak pandai bersyukur sebagai *kâfir.*[276]

Al-Qur'an membagi umat yang pernah disapanya menjadi tiga golongan. *Pertama,* mereka yang membangkang Nabi terdahulu dan juga Nabi saw. Mereka ini diancam akan mendapatkan "kemurkaan di atas kemurkaan", setimpal dengan dua kali pembangkangnya, yakni kepada Nabi Muhammad dan Nabi terdahulu (Q. 2:90). *Kedua,* ahli kitab yang pasca datangnya Nabi menerima risalah beliau dan bergabung dengan komunitas Muslim. Mereka dijanjikan Allah akan mendapatkan pahala dua kali (*marratayn*) karena dua kali keimanannya, yakni kepada Nabi terdahulu dan juga Nabi Muhammad. Dengan kata lain, kelompok ini adalah ahli kitab yang telah menjadi Muslim atau masuk Islam (Q. 28:54). *Ketiga,* ahli kitab yang beriman kepada nabi terdahulu, tapi tidak bergabung dengan komunitas Nabi Muhammad. Al-Qur'an mengakui secara eksplisit keimanan mereka (Q. 3:113-114).

Banyak mufasir eksklusif bersikeras mengatakan bahwa kelompok ahli kitab yang ditunjuk ayat ini adalah ahli kitab yang telah masuk Islam (kelompok *kedua*). Tetapi penafsiran

---

[276] Luthfi Assyaukanie, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam Terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

ini sama sekali tidak berdasar karena soal *ahl al-kitâb* yang telah masuk Islam, al-Qur'an telah menyebutkanya di tempat lain (Q. 28:54). Dengan demikian, tak ada alasan untuk membatalkan ayat-ayat inklusif-pluralis dengan berbagai ayat yang mengait-ngaitkan ahl kitab dengan kekafiran.[277]

Sebaliknya, para *ahl al-kitâb* sebagai orang beriman memiliki posisi di hadapan Tuhan sebagaimana seorang Muslim yang menerima wahyu dari Tuhan (konsep kesetaraan kaum beriman). Konsep *ahl al-kitâb* yang berkali-kali disebut dalam al-Qur'an, harus dipahami sebagai konsep yang hidup dan dapat dikembangkan menjadi konsep—meminjam istilah Arkoun—"masyarakat Kitab" (*the societies of the book*) dengan tujuan menemukan horison baru dalam mendekati konsep pewahyuan dalam tradisi Yahudi dan Kristen. *Ahl al-kitâb* harus dipahami sebagai konsep yang universal, meluas dan melampaui batas-batas sejarah (*historical boundaries*) serta makna literal. Lebih dari itu, konsep *ahl al-kitâb* harus diletakkan dalam konteks kekinian yang memiliki jangkauan masa depan sehingga mampu merespons tantangan dunia yang serba pluralistik ini.[278]

Al-Qur'an sendiri menggunakan sebutan *ahl al-kitâb* terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen guna menunjukkan keakraban. *Ahl* dalam Bahasa Arab merujuk pada hubungan keluarga, di mana tidak ada hubungan antarmanusia dengan sesamanya yang lebih dekat dari hubungan keluarga. Al-Qur'an

---

[277] Cecep Ramli Bihar Anwar, "Menyegarkan Wacana Ahli Kitab", www. Islamlib.com

[278] *Lihat*, Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an-Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, h. 125-130.

tampaknya ingin menjelaskan bahwa antara umat Islam, Yahudi, dan Kristen terjalin hubungan yang erat bagaikan sebuah keluarga. Untuk memperkuat penegasan tersebut, yaitu agar jalinan kekeluargaan tidak terputus, banyak sekali ditemukan anjuran dalam al-Qur'an untuk berlaku baik terhadap *ahl al-kitâb*. Al-Qur'an bahkan mengajak mereka untuk menyatukan pandangan dalam rangka mencari titik temu pandangan ketuhanan (monoteisme). Di tambah lagi, Nabi Muhammad tidak henti-hentinya menjelaskan bahwa al-Qur'an pada dasarnya sejalan dan meneruskan ajaran-ajaran Taurat dan Injil.

Di samping itu, dalam al-Qur'an pada beberapa bagian ditunjukkan kesaksian para ahli kitab akan kebenaran al-Qur'an, dan untuk itu hubungan baik dengan mereka harus dijaga dan dipertahankan. Ayat-ayat dalam al-Qur'an yang dimaksud antara lain (Q. 10:94), "*Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang yang kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah pada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang yang ragu-ragu*". Pada ayat lain al-Qur'an memerintahkan agar hubungan antarumat Islam dan para ahli kitab dapat terpelihara sebaik-baiknya (Q. 29:46). "*Dan janganlah kamu berdebat dengan* ahl al-kitâb, *melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah, 'Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang di turunkan kepada kami dan diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri*".

Khusus terhadap agama Kristen dari *ahl al-kitâb*, al-Qur'an memuji sikap sebagian dari mereka yang menunjuk-

kan keakraban dan persahabatan (Q. 5:82). Terciptanya keakraban terbukti dari perkawinan Nabi dengan Maria al-Qibtiyah, yang sebelumnya beragama Kristen Koptik (Mesir). Ini menggambarkan keakraban hubungan antara Kristen dan Islam. Bertitik tolak dari bukti tersebut, para pemikir Islam Progresif berkesimpulan bahwa pada dasarnya, agama Kristen tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Kesimpulannya, keakraban yang terjalin antara Islam pada masa formatifnya dan umat beragama lain (terutama Yahudi dan Kristen) telah membuktikan keterbukaan Islam pada agama-agama lain.[279] Hal ini terbukti dari inklusifnya al-Qur'an mengenai *ahl al-kitâb* merupakan prinsip Islam yang amat penting untuk dipahami dalam rangka membangun hubungan antarumat beragama. Indikator pentingnya prinsip ini dapat ditemukan di dalam beberapa ayat al-Qur'an yang telah ditafsirkan secara historis. Konsep ini memiliki dampak positif ketika diekspresikan dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Islam, sehingga, memungkinkan kaum Muslim untuk menerima kehadiran dan mengakui eksistensi komunitas dari agama lain.

Dampak konsep *ahl al-kitâb* ini sangat terasa dalam perkembangan kultur dan peradaban Islam. Sebagai contoh penaklukan atas Spanyol pada tahun 711, selama 500 tahun berkuasa penguasa Muslim dapat menjadikan Spanyol sebagai bumi tiga agama yang berbeda tetapi satu peradaban. Komunitas Muslim, Kristen, Yahudi bekerjasama membangun peradaban yang paling berjaya pada waktu itu, dengan fondasi kebebasan

[279] *Lihat*, Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 97-99

beragama.[280] Kebebasan beragama adalah kebebasan seseorang untuk memilih dan mengungkapkan keyakinan agama tanpa ditekan atau didiskreditkan atas pilihan tersebut.

Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *ketiga*) adalah kebebasan beragama.

Kebebasan Beragama

Hak untuk beragama dan berkepercayaan merupakan persoalan krusial dalam agama-agama dan kepercayaan. Masalah ini terus mengundang perdebatan di kalangan pemikir Islam tentang hak seseorang boleh beragama ataupun tidak beragama—dan yang lebih penting lagi adalah ketika seseorang masuk ke dalam satu agama, maka apakah dia juga bebas memilih mazhab tertentu dalam agama tersebut. Atau sebaliknya, dia bebas untuk tidak terikat sama sekali dengan mazhab apa pun yang dianggap benar dan ortodoks.[281]

Al-Qur'an sendiri memandang persoalan hak beragama sebagai sesuatu yang sangat penting bagi manusia. Hal ini menyangkut pilihan manusia yang paling hakiki untuk percaya atau tidak percaya, iman atau tidak beriman kepada sesuatu yang dipandang ultim dalam kehidupan ini. Ultim karena ber-

---

[280] *Lihat,* Vivian B. Mann *et.all.* (ed.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992).

[281] Ulil Abshar Abdalla, "Membela Kebebasan", dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 281-282.

agama atau tidak beragama tidak sekadar menyangkut keyakinan, tetapi lebih dari itu keputusan imani ini menyangkut menyangkut soal jalan hidup dan akan berujung pada masalah kematian dan pertanggungjawaban di akhirat (masalah eskatologis dan soteriologis).[282] Islam mengungkapkan ini dengan pernyataan yang sangat lugas dan tegas sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an, "*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dari yang salah*" (Q. 2:256).

Menurut keterangan sebab turunnya *(asbâb al-nuzûl)*, ayat ini diturunkan kepada penduduk Anshar di Madinah. Pada saat itu, banyak dijumpai di kalangan penduduk Anshar yang memiliki anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan, dan mereka telah menjadikan anak-anak mereka penganut agama Yahudi atau Nasrani, dua agama yang telah mendahului Islam. Ketika Allah menyampaikan risalah Islam kepada nabi Muhammad dan umatnya, penduduk Anshar ini mempunyai keinginan untuk memaksa anak-anak mereka yang sudah beragama Yahudi dan Kristen itu agar masuk dan memeluk agama baru, Islam. Sebagai jawaban dan penjelasan atas keinginan mereka untuk mengonversi putra-putri kepada Islam, kemudian turunlah ayat ini. Intinya, Allah melarang mereka melakukan pemurtadan secara paksa terhadap anak-anak tersebut agar pindah ke agama Islam.

Ayat ke-256 dalam surat al-Baqarah (2) ini, patut menjadi perhatian agar dalam dakwah dapat mempertimbangkan aspek toleransi dan kasih sayang yang telah digariskan oleh Tuhan dan Rasul-Nya. Tidak diperkenankan adanya paksaan, karena sesungguhnya antara kebaikan dan kezaliman sudah

---

[282] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 26.

jelas. Memaksakan kehendak untuk beragama bukanlah hak manusia. Sebab permasalahan iman seseorang harus betul-betul berangkat dari kesadaran hati yang tulus, ikhlas, dan tanpa paksaan siapa pun. Memaksa manusia untuk beriman, selain berlawanan dengan kebebasan manusia, juga bertentangan dengan kehendak dan iradah Allah. Karena pada dasarnya agama itu satu, tetapi syariatnya berbeda-beda.

> Sehingga jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan meyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Tetapi apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya (dipaksa masuk Islam) maka masuk Islamnya akan sia-sia saja.[283]

Tuhan tidak menetapkan paksaan untuk memeluk Islam, melainkan menyerahkannya kepada kebebasan memilih. Ayat al-Qur'an, "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?*" (Q. 10:99) sepenuhnya menguatkan pandangan

Orang Islam belum punya hak untuk mengatakan pluralis sebelum mengakui secara teologis bahwa ada keselamatan di luar agama Islam.

[283] Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

ini. Sekiranya menurut kebijaksanaan Tuhan, manusia harus dipaksa memeluk suatu agama, maka Tuhan akan menciptakan manusia semua dalam satu agama. Tetapi, Tuhan tidak berbuat demikian, dan membiarkan seluruhnya pada penerimaan sukarela manusia sendiri. Kebijaksanaan ini menurut mereka dijelaskan dengan ayat berikut, *"Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia jadikan kamu (semua) satu umat; tetapi (Dia bermaksud hendak) menguji kamu atas apa yang dianugerahkan-Nya kepada kamu: maka berlomba-lombalah kamu dalam kebajikan. Kepada Allah kamu semua akan kembali. Dialah yang akan menunjukkan kepada kamu kebenaran dan Dia akan menerangkan kepada kamu apa-apa yang kamu perselisihkan"* (Q. 16: 93).

Ayat yang berbunyi, "Tidak ada paksaan dalam beragama" merupakan prinsip al-Qur'an tentang kebebasan beragama/berkepercayaan. Manusia mendapatkan kebebasan dari Allah untuk memilih beragama atau tidak beragama. Itu berarti konsekuensinya, Islam toleran atas keberadaan agama-agama dan pengikut-pengikut lainnya serta memberikan hak hidup bagi mereka untuk sama-sama berkembang. Karenanya, tidak bisa dibenarkan jika kaum Muslim melakukan intimidasi atas nama iman atas penganut agama-agama lain.

Ayat tentang tidak ada paksaan dalam hal beragama dan berkepercayaan ini mengandung dua sudut pandang hukum. *Pertama*, hukum agama mengarisbawahi tidak boleh ada paksaan sedikit pun untuk beragama. *Kedua*, hukum agama melarang membebani atau menekan manusia untuk beriman dan berkeyakinan dalam situasi terpaksa. Sesuai dengan hakikat pembentukan iman, paksaan akan menyebabkan manusia be-

kerja di bawah pengaruh eksternal, bukan dorongan keyakinan batin atau nurani.[284]

Dengan demikian, ayat yang menjelaskan “tidak ada paksaan dalam beragama” dengan gamblang menerangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih. Ironisnya, biasanya seseorang yang berada dalam agama tertentu ditekan dan dipaksa untuk mengikuti pendapat dan keyakinan resmi. Kalau ada yang berbeda dari pendapat dan keyakinan resmi dia akan dimusuhi, bahkan dimurtadkan. Padahal tidak ada satu ayat pun dari al-Qur’an yang menyatakan bahwa seseorang yang murtad, berpindah agama, atau sesat keyakinan dan pemikiran, ia harus dipaksa atau dihukum dengan hukum tertentu.

Dalam catatan sejarah fikih, *riddah* (hukum murtad) dalam praktiknya lebih banyak menjadi racun pembunuh bagi benih-benih kreativitas intelektual para ulama. Tuduhan murtad, bid’ah, khurafat dan kafir telah menyeret banyak ulama yang pada kemudian hari dianggap pahlawan dalam disiplin ilmu tertentu, misalnya Abu Husain al-Hallaj dan Imam Abu Ishaq. Konsep *riddah* semacam ini pada zaman sekarang harus dipertanyakan karena bertentangan dengan wacana kebebasan beragama yang pada dasarnya diakui oleh al-Qur’an.

[284] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, h. 32.

Karenanya kandungan ayat *lâ ikrâha fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam beragama) menunjukkan bahwa Islam sama sekali jauh dari penetrasi dakwah melalui kekerasan. Artinya ayat ini menolak asumsi bahwa agama yang dibawa nabi Muhammad itu boleh disebarkan dengan kekerasan. Nabi menyampaikan risalahnya dengan kasih sayang dan tidak pernah membenarkan atau menganjurkan pemaksaan dan sikap agresif untuk mengislamkan orang. Bagaimana mungkin beliau akan membenarkan cara yang jahat dan tidak alami itu dalam mengislamkan orang, sedang Nabi sendiri berjuang menentang sistem pemaksaan itu selama 23 tahun. Orang-orang Quraisy Makkah telah berusaha dengan segala daya untuk dengan paksa memalingkan Nabi dari agamanya dan kembali kepada kepercayaan mereka; bahkan mereka memaksa Nabi meninggalkan negerinya, tetapi tidak pernah Nabi menyerah pada rencana-rencana agresi mereka dan beliau terus menjalankan agamanya.

Di Madinah Nabi membela prinsip menentang agresi dan menunjukkan: bahwa melarang orang menjalankan agama mereka atau memaksa orang menganut agama lain adalah sama sekali salah. Oleh karena itu, pencerahan al-Qur'an yang melarang pemaksaan agama (Q.2:256), penodaan agama dan melarang pengrusakan sarana atau aset milik agama lain adalah bentuk kearifan Tuhan dalam membangun peradaban kebebasan beragama (Q. 6:108).[285] Negara Madinah yang berdasarkan Piagam Madinah, sebuah negara mini yang disemaikan Nabi Muhammad, adalah sebuah *prototipe* negara pluralis-moderat yang menghargai hak-hak asasi manusia. Di

[285] Fauzul Iman, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

negara mini itu terdapat komunitas Muslim (1500 orang), kaum Yahudi (4000 orang), dan kaum musyrik Arab (4500 orang). Masing-masing komunitas dapat hidup berdampingan secara damai. Karena itu sebenarnya Piagam Madinah dapat dijadikan sebagai sumber moral yang memungkinkan dasar teologis atas penerimaan konstitusi modern yang lebih baik dalam hal pembagian kekuasaan.[286]

Sebagai ajaran yang kosmopolit, Islam tidak berwatak natif.[287] Artinya, Islam tidak pernah melarang umatnya untuk berhubungan dengan komunitas lain. Islam juga tidak pernah mengajarkan kepada umatnya untuk memaksa orang lain agar memeluk Islam. Islam justru mengutuk tindakan pemaksaan dalam bentuk apa pun, termasuk pemaksaan untuk menganut suatu agama atau kepercayaan tertentu. Kebebasan beragama yang dipolakan al-Qur'an sangat sejalan dengan fitrah manusia yang secara hakiki menginginkan kebebasan. Tuhan yang menciptakan fitrah manusia tentu sangat memahami bahwa manusia tidak akan berdaya apabila dipaksa untuk menerima ajaran-Nya. Metode penetapan hukum Tuhan yang secara bertahap diajarkan al-Qur'an adalah bukti kemahaadilan Tuhan dalam menerapkan kebebasan. Metode ini sekaligus merupakan pendidikan bagi manusia dalam upaya menerapkan kehidupan demokrasi dalam masyarakat. Tuhan mengetahui bahwa masalah pilihan beragama adalah masalah nurani manusia yang korelasinya berhadapan dengan fanomena empirisisme kehidupan manusia itu sendiri.

[286] *Lihat*, Ali Bulac, "Piagam Madinah" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 254-84.

[287] Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Ajaran Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 37.

Dengan tegas, al-Qur'an lebih menganjurkan untuk saling "berkenalan", "bersahabat" (*li-ta'ârafû*), "berdialog" (*jâdil-hum billatî hiya ahsan*), dan tidak memerlukan pemaksaan untuk menganut agama tertentu termasuk agama Islam (*lâ ikrâha fî al-dîn*).[288] Sikap Islam terhadap hubungan antara-gama ini menurut mereka jauh melebihi dari pada sekadar toleransi.[289] Islam meyakini keberadaan agama-agama lain, dan mengajak para penganut agama-agama lain untuk bersa-ma-sama mencari dan mendapatkan titik temu, *common plat-form*, *common ground* di antara semua agama dalam menjun-jung tinggi prinsip-prinsip ketuhanan dan kemanusiaan.

Islam menegaskan kebebasan beragama/berkeyakinan, dan mengakui hak-hak seluruh umat beragama, termasuk hak-hak minoritas non-Muslim. Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk kon-sep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan diana-lisis (yang *keempat*) adalah hak-hak minoritas non-Muslim.

Hak-hak Minoritas non-Muslim

Ada banyak ayat al-Qur'an yang diwahyukan setelah hijrah ke Madinah pada 622 M yang menekankan kohesi internal komunitas Muslim, dan berusaha membedakannya dari ko-munitas-komunitas lain dalam terma-terma permusuhan dan antagonistik. Selama masa Madinah, al-Qur'an berulang-ulang memerintahkan umat Islam untuk saling menolong antara satu

---

[288] Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wa-cana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-79.

[289] Ulfat 'Azizus Samad, *Islam dan Kristen dalam Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Jakarta: Serambi, 2000), h. 118.

dengan yang lain, dan untuk tidak tolong menolong dengan non-Muslim, serta memerangi mereka yang berkawan dan bersekutu dengan non-Muslim. Sehingga ayat-ayat al-Qur'an (Q. 3:28; 4:144; 8:72-73; 9:23 dan 71; dan 60:1) mewajibkan umat Islam menghindari kaum kafir sebagai *awliyâ'* (kawan, pendukung) serta memerintahkan pertemanan dan mendorong

---

Semua agama berbeda. Tidak ada agama yang sama. Berbeda dalam doktrinnya, dalam institusinya, kelembagaannya, pemimpinnya, jenis umatnya, hari besarnya, ruang, tempat, waktu yang dianggap suci oleh pengikutnya dan begitu seterusnya. Tetapi di dalam perbedaan itu terdapat *common pattern* **yang tidak terekspresikan keluar, dan yang tak terkatakan. Dalam masing-masing agama ada unsur-unsur kesamaannya, misalnya humanitasnya atau kemanusiaannya. Inilah dasar pluralisme yang mendorong dialog antaragama dan antariman.**

---

kerja sama di antara umat Islam sendiri. Demikian pula Q. 5:51 menginstruksikan kaum Muslim untuk tidak mengambil kaum Yahudi dan Kristen sebagai pelindung *(awliyâ'),* seperti mereka memperlakukan umat Islam yang lain, dan barang siapa (orang Muslim) yang bekerjasama dengan mereka (untuk berkawan), maka ia menjadi salah seorang dari golongan mereka.[290]

Dengan demikian, perbedaan-perbedaan yang mengarah kepada diskriminasi sangat menonjol dalam hukum Islam. Dalam dinasti Utsmaniyah terdapat kisah yang menarik disimak, yaitu tatkala raja hendak membunuh orang-orang Kristen, ka-

[290] Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 273-274.

rena mereka bertarung dengan penduduk al-Bunduqiyah, As'ad Zamah, mufti pada waktu itu menentang keras kebijakan raja. Bahkan bila raja bersikeras akan membunuh orang-orang Kristen, sang mufti mengancam akan mendongkel kekuasaannya, karena secara nyata telah melanggar hak perlindungan kaum Muslim terhadap *ahl al-dzimmah*.[291]

Dzimmah berarti perjanjian, keamanan dan jaminan. *Ahl al-dzimmah* secara etimologis berarti orang yang terikat pada perjanjian. Kalimat tersebut mengisyaratkan bahwa mereka adalah orang-orang yang terikat dengan janji Allah, Rasul-Nya dan kaum Muslim, untuk dapat hidup dibawah panji Islam dengan aman dan tentram. Konsep *ahl al-dzimmah* merupakan cikal bakal munculnya diskriminasi terhadap non-Muslim. Dalam kitab-kitab fikih, *ahl al-dzimmah* adalah komunitas non-Muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggung jawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim. Dalam kitab-kitab fikih *ahl al-dzimmah* merupakan kalangan yang dituntut dengan sejumlah kewajiban, tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara sebagai komunitas Muslim. Atas dasar ini, *ahl al-dzimmah* sering disebut sebagai kelompok warganegara kelas dua.

Konsep *ahl al-dzimmah* perlu ditinjau kembali. Terdapat perbedaan yang tajam antara semangat yang dibawa al-Qur'an dan Hadis Nabi untuk memberikan perlindungan

---

[291] Mun'im A. Sirry (ed.) *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 148.

terhadap *ahl al-dzimmah* di satu sisi, dan di sisi lain nuansa fikih yang cenderung mendiskriminasi mereka.

Persoalan mengenai hak-hak non-Muslim merupakan permasalahan yang tidak pernah selesai. Ada kecenderungan di sebagian orang yang berpendapat bahwa diskriminasi atas dasar agama telah menjadi salah satu sumber konflik bahkan perang antarsesama manusia. Kekhawatiran ini didukung oleh realitas adanya gerakan kaum Islam Fundamentalis atau Islam Radikal yang selalu bersemangat untuk menghancurkan pihak agama lain. Ini dipertegas dengan istilah-istilah yang muncul dalam fikih lama, tapi masih menjadi wacana pada masa modern ini, yaitu *dâr al-h̲arb* (daerah perang) dan *dâr al-Islâm* (daerah damai) dalam literatur-literatur Islam, di mana masih kuatnya keyakinan bahwa *dâr al-h̲arb* tidak dilindungi hukum (menurut perspektif hukum Islam). *Dâr al-Islâm* tetap harus berjihad hingga *dâr al-h̲arb* lenyap dan masyarakat yang beragama lain yang masih ingin tetap berpegang pada agamanya sebagai penganut agama tersendiri akan dibiarkan, tetapi mereka harus menjalankan beberapa kewajiban yang tidak ringan, antara lain harus tunduk kepada aturan-aturan Islam dan tinggal di daerah *dâr al-islâm* dengan terikat kepada hukum masyarakat Islam, sebagai penduduk yang harus membayar pajak kepada masyarakat Islam.[292]

Oleh karenanya, pemikir Islam harus mengembalikan konsep *ahl al-dzimmah* pada semangat awalnya, yaitu sebagai pembelaan dan perlindungan terhadap non-Muslim. Sikap seperti ini merupakan komitmen utama al-Qur'an untuk menghormati setiap keturunan Adam dan bersikap egaliter

[292] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?* (Yogyakarta: Karunia Terindah, 2004), h. 78-79.

kepada sesama manusia, karena mereka diciptakan dari satu asal-muasal. Dalam sejumlah Hadis, Nabi sebenarnya memberikan pandangan yang amat toleran terhadap *ahl al-dzimmah*, di antaranya, *Barang siapa menyakiti seorang* dzimmî, *maka saya adalah musuhnya. Dan barang siapa menjadi musuh saya, maka saya akan memusuhinya di hari Kiamat*. Dalam Hadis lain disebutkan, *Barang siapa membunuh salah seorang dari* ahl al-dzimmah, *maka ia diharamkan dari indahnya surga*.[293]

Pandangan di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif terhadap agama lain. Setiap masyarakat yang bermukim di daerah kekuasaan Islam dan mengakui prinsip-prinsip dasar kenegaraan Islam, merupakan warganegara yang berhak mendapatkan perlakuan yang sama. Hanya saja warganegara yang satu dan integral itu, menurut aspek akidah dibedakan menjadi warganegara muslim dan non-Muslim *(ahl al-dzimmah)*. Namun, secara teknis, perlakuan terhadap mereka tetap sama dengan warganegara Muslim. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama sebagai warganegara. Bahkan seorang Abul A'la al-Maududi—tokoh "fundamentalis" Islam— mengatakan bahwa, "Darah seorang *dzimmî* sama nilainya dengan darah seorang Muslim. Apabila seorang Muslim melakukan pembunuhan terhadap seorang *dzimmî,* ia harus di-*qishâsh* seperti halnya apabila ia membunuh seorang Muslim."[294] Menurutnya, sesuatu yang terlarang bagi

---

[293] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 149.

[294] Maududi merumuskan sebuah karya tentang "Hak-hak non-Muslim" untuk memberikan sumbangsih bagi krisis Pakistan yang

saat itu kesulitan membuat undang-undang ajaran Islam yang jelas mengenai batas-batas hak warganegaranya yang Muslim dan non-Muslim pada 1947—permulaan merdekanya negara tersebut. Dengan meramu sumber-sumber karya Imam Hanafi yang menjadi anutan warga Pakistan, Maududi melahirkan karya ini, dan telah menjadi tipikal pandangan Islam konservatif dan fundamentalis.

Menurut Maududi, secara umum hak-hak non-Muslim dibagi menjadi:

1) Hak perlindungan terhadap jiwa darah seorang *dzimmî* sama nilainya dengan darah seorang muslim. Apabila seorang Muslim melakukan pembunuhan terhadap seorang *dzimmî*, ia harus di-*qishash* seperti halnya apabila ia membunuh seorang Muslim;

2) Hak perlindungan dalam Undang-undang Pidana. Undang-undang Pidana Islam memberikan perlakuan dan kedudukan yang sama antara Muslim dan non-Muslim. Hukuman terhadap seorang Muslim yang melakukan suatu pelanggaran, sama dengan hukuman seorang *dzimmî* yang melakukan pelanggaran serupa. Apabila seorang Muslim mencuri harta seorang *dzimmî*, atau sebaliknya seorang *dzimmî* mencuri harta seorang Muslim, keduanya akan mendapat hukuman yang sama, yaitu di potong tangan. Demikian pula apabila seorang *dzimmî* menuduh berzina kepada seorang laki-laki muslim atau wanita muslimah, atau sebaliknya bahwa hal serupa dilakukan oleh seorang Muslim, maka keduanya sama-sama akan mendapat ancaman Had Qazaf. Dalam soal zina keduanya memang mendapat perlakuan dan kedudukan yang sama di hadapan Undang-undang Islam. Namun, dalam soal *khamr* (minuman keras), Islam tidak memberlakukan undang-undangnya terhadap nonmuslim;

3) Hak perlindungan dalam Undang-undang Perdata. Undang-undang Perdata Islam juga memberikan perlakuan dan kedudukan yang sama terhadap Muslim dan non-Muslim. Harta benda yang menjadi milik non-Muslim harus mendapat perlindungan hukum seperti halnya harta kaum Muslim, sebab pada dasarnya keduanya memiliki hak yang sama. Atas dasar persamaan inilah maka apa yang menjadi kewajiban serta batas-batas ketentuan yang ditetapkan dalam Undang-undang Perdata Islam berarti

umat Islam dalam undang-undang yang berlaku, bisa saja

---

berlaku pula bagi non-Muslim. Cara berjual-beli yang dilarang bagi umat Islam berarti dilarang pula bagi non-Muslim. Namun demikian, mereka diberikan kelonggaran dalam soal minuman keras dan babi;

4) Hak perlindungan terhadap kehormatan seorang non-Muslim: amat dilarang menyakiti seorang *dzimmî*, baik dengan lidah ataupun dengan tangan;

5) Masa berlaku suatu perjanjian. Suatu akad perjanjian perdamaian akan tetap berlaku selamanya bagi umat Islam. Artinya, mereka tidak berwenang untuk membatalkan perjanjian tersebut. Berbeda dengan non-Muslim, mereka sewaktu-waktu boleh saja membatalkan dan menyatakan bahwa mereka tidak lagi berpegang pada perjanjian dimaksud. Perjanjian adalah sesuatu yang harus dipegang teguh. Oleh karenanya, kaum Muslim tidak boleh membatalkannya dengan alasan apa pun. Adapun bagi non-Muslim, perjanjian dimaksud bukan merupakan suatu kelaziman;

6) Hak perlindungan terhadap masalah-masalah pribadi. Masalah-masalah yang berkaitan dengan pribadi non-Muslim diatur sesuai dengan undang-undang mereka yang berlaku. Dalam hal ini mereka tidak akan diperlakukan dengan Undang-undang Islam. Sesuatu yang terlarang bagi umat Islam dalam undang-undangnya yang berlaku, bisa saja merupakan sesuatu yang dibolehkan bagi non-Muslim dalam undang-undang mereka. Sebagai contoh, umpamanya mereka dibolehkan menikah tanpa saksi atau menikah tanpa maskawin, atau menikah pada masa iddah atau menikahi mahramnya sendiri. Maka dengan sendirinya negara Islam harus membolehkannya, seperti yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin dan masa-masa berikutnya;

7) Hak-hak perlindungan terhadap syiar-syiar agama. Terhadap penyelenggaraan syiar-syiar agama dan tradisi yang ada pada mereka, Undang-undang Islam memberikan kebebasan selama itu dilakukan di tempat-tempat dan kampung-kampung yang memang penduduknya non-Muslim. Akan tetapi, kalau hal itu dilakukan di kota-kota Islam atau tempat-tempt yang berpenduduk muslim, maka Islam mempunyai dua sikap: pertama, membiarkan hal itu berlangsung dan kedua, mengaturnya dengan beberapa ketentuan khusus;

merupakan sesuatu yang dibolehkan bagi non-Muslim dalam

8) Hak perlindungan terhadap tempat-tempat ibadah. Islam tidak memperbolehkan mengganggu tempat-tempat ibadah non-Muslim yang berada di kota-kota Islam. Apabila terjadi suatu kerusakan, mereka hanya berhak memperbaikinya, tidak boleh membangun tempat ibadah yang baru. Adapun di kota-kota bukan Islam atau kota Islam yang sudah tidak lagi berstatus sebagai kota Islam karena sudah tidak dijadikan sebagai pusat syiar dan kegiatan Islam lagi maka mereka (non-Muslim) berhak dan boleh membangun tempat-tempat ibadah yang baru, seperti halnya juga mereka boleh menyelenggarakan syiar-syiar dan kegiatan keagamaan mereka;

9) Toleransi dalam pajak kepala dan hasil bumi. Islam melarang bertindak keras terhadap non-Muslim dalam hal jizyah dan kharaj (pajak kepala dan hasil bumi). Bahkan sebaliknya, Islam menganjurkan umatnya untuk berlaku lemah lembut dalam segala hal serta tidak boleh memberikan beban diluar kemampuan mereka. Islam melarang umatnya menyuruh non-Muslim untuk menjual harta bendanya demi membayar jizyah. Terhadap orang-orang yang enggan membayar *jizyah* atau *kharaj*, para fuqaha tidak membolehkan hukuman apa-apa kecuali menahan mereka dalam penjara sebagai pelajaran, dan itu pun tanpa membebani mereka dengan kerja paksa. Seandainya seorang warga non-Muslim wafat dan meninggalkan kewajiban pajak, maka Islam tidak akan mengambilnya dari harta peninggalan; Islam pun tidak akan membebani kewajiban tersebut kepada ahli warisnya;

10) Pajak niaga. Pajak niaga yang harus dikeluarkan oleh non-Muslim sama jumlahnya dengan pajak niaga yang harus dikeluarkan oleh seorang pedagang Muslim, yaitu: apabila pokoknya mencapai 200 dirham atau 20 mitskol uang emas. Oleh karena itu, para fuqaha pernah menetapkan suatu prosentase pajak dengan tidak didasari oleh nash al-Qur'an ataupun hadis, tetapi melalui ijtihad yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi, yaitu 5% untuk non-Muslim dan 2.5% untuk pedagang muslim. Hal itu dilakukan karena pada saat itu sebagian umat Islam sibuk dengan urusan mempertahankan negara, sedangkan non-Muslim hanya sibuk dengan niaga saja. Ketentuan di atas di-

undang-undang mereka. Sebagai contoh, umpamanya mereka dibolehkan menikah tanpa saksi atau menikah tanpa maskawin, atau menikah pada masa iddah atau menikahi mahramnya sendiri. Maka dengan sendirinya negara Islam harus membolehkannya, seperti yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin dan masa-masa berikutnya.

Umat Islam perlu belajar dari sejarah Nabi, dan awal perkembangan Islam. Dalam sejarah politik umat Islam, kelompok minoritas non-Muslim seakan-akan berada dalam surga dan mendapat penghormatan sangat tinggi. Ini berkat konsep toleransi Islam, di samping konsep Islam tentang kontinuitas agama-agama. Orang-orang Muslim menyimpan rasa dekat atau afinitas tertentu kepada mereka (non-Muslim).[295] Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seru sekalian alam. Rahmat Islam tersebut terbukti secara historis sejak empat belas abad lalu sampai saat ini. Bahwa tidak sedikit golongan minoritas non-Muslim yang dapat bernapas lega serta menikmati perdamaian, persaudaraan dan persamaan di negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Menengok sejarah Nabi, menurut para pemikir Islam Progresif, kita akan menemukan bahwasannya tatkala Nabi menegakkan kekuasaan Islam di Madinah, tugas pertama kenegaraan yang beliau kerjakan, dalam rangka menjalin hu-

maksudkan untuk mendorong dan merangsang pedagang-pedagang di kalangan Muslim dalam menggiatkan kembali usaha mereka;

11) Bebas dari tanggung jawab kemiliteran. Warganegara non-Muslim diberikan kebebasan dari tanggung jawab kemiliteran, dan karenanya pertahanan negara menjadi kewajiban umat Islam saja.

Lihat, Abul A'la al-Maududi, *Hak-hak Minoritas non-Muslim dalam Negara Islam* (Bandung: Sinar Baru, 1993), h. 16-39.

[295] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* h. 220.

bungan harmonis dengan warganegara non-Muslim adalah mengikat perjanjian dengan kabilah-kabilah sekitarnya yang masih enggan memeluk Islam. Di antara mereka terdapat golongan Yahudi dan Kristen. Terhadap mereka, Nabi mendudukkannya sejajar dalam konteks kewarganegaraan dengan mayoritas Muslim yang berkuasa saat itu. Sebagai warganegara, mereka diperlakukan sama dalam hak dan kewajiban, tanpa ada praktik-praktik diskriminatif, intimidatif dan kesombongan superioritas di hadapan mereka.

Dari analisis sejarah Nabi tampak jelas bahwa Islam tidak mengenal terminologi minoritas non-Muslim yang boleh didiskriminasi pada saat kaum Muslim berkuasa. Pernyataan tersebut dapat diperkuat dan dipertegas dari kandungan Q. 60:8, "*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agama, dan tidak pula mengusirmu dari negerimu*".

Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa al-Qur'an dengan tegas memerintahkan agar berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang non-Muslim, dan Islam menghalalkan untuk menikahi perempuan-perempuan merdeka *ahl al-dzimmah*, juga menghalalkan sembelihan mereka (Q. 5:5). Bagi mereka sangat jelas, bahwa Islam membolehkan berdirinya masyarakat dunia, yang di dalamnya tidak ada pengasingan oleh orang Islam terhadap pemeluk agama lain, dan tidak ada penghalang bagi pemeluk agama yang berbeda yang berada di bawah naungan masyarakat Islam untuk hidup dan beraktivitas.[296] Sehingga, tidak ada pertentangan antara konsep Islam mengenai *ahl al-dzimmah* dengan konsep kewarganegaraan.

---

[296] Kamal Sa'id Habib, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam Sejak Awal Pemerintahan Nabi saw sampai Akhir Pemerintahan Ut-*

Bahkan konsep *ahl al-dzimmah* sejalan dengan konsep kewarganegaraan, di mana setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama.

Dengan demikian, perlakuan diskriminatif terhadap *ahl al-dzimmah* sama sekali tidak mendapat pembenaran dalam Islam. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warganegara mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Karena itu, fikih klasik sudah seharusnya ditinggalkan karena tidak cukup memadai dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian yang teramat kompleks, apalagi jika mempertahankan sikap ketatnya terhadap *ahl al-dzimmah*. Fikih klasik mesti direformasi dan merujuk pada semangat awalnya sebagai komitmen untuk membangun toleransi, kesepahaman dan kesetaraan antara penganut agama. Fikih sejatinya, dapat membawa pesan-pesan moral agama guna mengukuhkan semangat pluralisme.

Berikut akan dianalisis pandangan para pemikir Islam progresif mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *kelima*) adalah konsep jihad dan perdamaian.

Jihad dan Perdamaian

Kata jihad berasal dari kata kerja *jahada* yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh. Definisi jihad menurut ilmu hukum (fikih) ialah usaha seseorang dengan mempergunakan

---

smani (1 H-1325 H atau 621 M-1908 M), (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007), h. 81.

tenaganya dalam upaya menempuh jalan yang ditunjukkan oleh Allah, yaitu menyebarkan agama kepada orang-orang agar percaya kepada Allah dan supaya kata Allah menjadi satu-satunya kata yang benar di dunia. Jihad menurut asal kata berarti usaha. Secara luas jihad tidak selalu berarti berperang. Usaha dengan menempuh jalan yang ditunjukkan Tuhan dapat dilakukan dengan berbagai macam cara, baik dengan jalan damai maupun dengan cara keras.[297]

Terma jihad dengan berbagai bentuk turunannya dalam al-Qur'an terulang sebanyak 41 kali, 8 kali dalam ayat Makkiyah dan 33 kali dalam ayat Madaniyah pada 23 ayat. Adapun yang berkenaan dengan pembicaraan konsepsi jihad dan menjelaskan tentang substansi jihad sebagai ajaran agama tersebut sebanyak 3 ayat pada tiga surat Makkiyah dan 24 ayat pada tiga belas surah Madaniyah, selebihnya hanya digunakan pada konteks lain yang tidak berkenaan dengan substansi jihad sebagai ajaran agama. Namun secara semantik masih digunakan dalam pengertian jihad menurut bahasa (etimologi), yang berarti "kesungguhan dalam mencapai tujuan".[298]

Dialog yang sejati adalah dialog yang harus berangkat dari ketulusan hati masing-masing pemeluk agama bahwa kita mengakui adanya keterbatasan tetapi sekaligus juga mempunyai pelbagai kelebihan untuk saling berbagi.

Terma jihad juga digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 14 kali dalam bentuk *ism* (kata benda), dan 27 kali dalam ben-

---

[297] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?*, h. 70.

[298] Rohimin, *Jihad, Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 16.

tuk *fi'l* (kata kerja). Bentuk kata yang digunakan al-Qur'an mempunyai makna tersendiri. Bentuk *ism* memberi kesan kemantapan, sedangkan bentuk *fi'l* mengandung arti pergerakan. Bentuk *rafa'* menunjukkan subjek atau upaya, *nashab* yang menjadi objek dapat mengandung arti ketiadaan upaya, sedangkan bentuk *jarr* memberi kesan keterkaitan dalam keikutan.[299] Atas dasar pemikiran ini, ajaran jihad yang ditunjukkan al-Qur'an merupakan ajaran agama yang mengandung arti gerakan dan kesungguhan diri sebagai upaya untuk mencapai tujuan. Pentingnya ajaran jihad bagi manusia, al-Qur'an berulang kali menegaskannya melalui bentuk kata kerja.

Seringkali jihad dipahami salah oleh kalangan Muslim maupun non-Muslim. Kalangan Muslim seringkali memahami jihad secara sempit sebagai perang melawan musuh-musuh Islam. Hampir di banyak komunitas Muslim, jihad hanya dimaknai perang, padahal para ulama dulu memberikan banyak alternatif makna. Tak heran jika jihad adalah kata yang paling sensitif dalam kosa kata Islam.[300]

Ada empat metode yang dapat ditempuh oleh umat Islam untuk melakukan jihad, yaitu jihad dengan hati, lidah, tangan atau pedang. Jihad dengan hati berorientasi pada pertempuran melawan setan dalam usaha menghindari perbuatan-perbuatan yang jahat. Jihad dengan menggunakan lidah dan tangan dilakukan dengan cara menyeru kepada hal-hal yang baik dan mengingatkan dari hal-hal yang salah. Adapun jihad dengan

---

[299] M. Quraish Shihab, *Membumika Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), h. 116.

[300] Humaidy Abdussalam, *Islam dan Hubungan Antaragama,* h. 224-225.

menggunakan pedang berarti perang, yaitu bertempur melawan mereka yang merupakan musuh agama Islam.[301]

Jumlah ayat tentang jihad dalam al-Qur'an yang diturunkan pada periode Makkah lebih sedikit dibandingkan dengan periode Madinah. Pelaksanaan ajaran jihad pada periode Makkah lebih ditekankan pada pengendalian diri agar tidak terpancing oleh tindakan-tindakan yang mengusik emosi. Di Makkah Nabi Muhammad saw melakukan kegiatan jihad terbatas pada kegiatan menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Jihad yang dianjurkan baru terimplementasi dalam bentuk dakwah (Q. 88:21-26; 81:27-28). Sementara dalam periode Madinah, ayat-ayat tentang jihad lebih berorientasi pada peperangan dan menjelaskan tentang hukum-hukumnya. Perintah tentang jihad sendiri pertama kali diturunkan pada saat musuh (Quraisy Makkah) mulai agresif menyerang Madinah. Jihad dalam arti perang pada saat itu adalah mempertahankan diri dengan segala kesungguhan daya dan upaya. Perintah itu terdapat dalam Q. 2:190-193, yakni jihad dalam makna *qitâl* (perang).[302] Namun, tidak selamanya jihad tersebut diartikan sebagai perang sebagaimana kasus Madinah, karena perang antara orang Islam dengan non-Muslim pada periode Makkah belum terjadi, perang baru diizinkan setelah periode Madinah (Q. 9:12-15; 4:91).

Secara historis, perjuangan (jihad) Nabi dalam menyebarluaskan misi risalahnya tidak pernah lepas dari komponen jihad dan sabar. Penerapan ini merupakan implementasi dari petunjuk al-Qur'an yang telah digambarkan dalam be-

---

[301] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?* h. 71.

[302] Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad* (Jakarta: Center for Moderate Muslim (CMM), 2005), h. 175.

berapa ayat (Q. 3:142; 9:16, dan 47:31) yang diturunkan pada periode Makkah. Setelah memasuki periode Madinah, ketika perang telah diizinkan dan posisi umat Islam sudah semakin kuat, Nabi tetap mengingatkan para sahabatnya agar selalu bersabar, terutama dalam menghadapi ancaman musuh. Beliau selalu mengajarkan kepada para sahabatnya agar mengutamakan perdamaian, sebagaimana yang dituangkan dalam Piagam Madinah, yaitu prinsip perdamaian.[303] Karena perdamaian adalah nilai-nilai luhur yang harus diwujudkan, baik dalam internal umat Islam sendiri maupun terhadap umat lain.

Nilai-nilai inti untuk penciptaan perdamaian ini di antaranya adalah kesabaran, penghargaan terhadap kemanusiaan seluruh pihak, berbagi bersama, dan kreativitas dalam menyelesaikan masalah.[304]

---

[303] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?*, h. 72.

[304] Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta, *FkBA*, 2001), h. 32-33. Berikut kisah Nabi Muhammad yang yang menggambarkan nilai-nilai untuk menciptakan perdamaian.

Pada tahun 605, ketika Nabi Muhammad berusia 35 tahun, masyarakat Makkah membangun kembali Ka'bah, yang sebelumnya rusak oleh banjir. Ketika itu, Ka'bah tegak tanpa atap dan hanya sedikit lebih tinggi dari tubuh manusia. Berbagai klan mengumpulkan batu untuk meninggikan bangunan Ka'bah. Mereka bekerja secara terpisah, hingga temboknya cukup tinggi untuk meletakkan batu hitam itu di sudutnya. Kemudian, meletuslah pertikaian pendapat karena setiap klan ingin mendapatkan kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya. Kebuntuan berlangsung empat atau lima hari dan masing-masing klan bersiap-siap bertarung untuk menyelesaikan konflik.

Kemudian, orang tertua dari yang hadir mengusulkan kepada kelompok-kelompok yang bertikai itu supaya mereka mengikuti apa yang disarankan orang berikutnya yang memasuki kompleks Ka'bah

Secara keseluruhan, paradigma penciptaan perdamaian yang diperoleh dari tindakan Nabi sewaktu ia tidak memiliki kekuasaan politik apa pun terdiri dari empat nilai penting: kesabaran, penghargaan terhadap kemanusiaan seluruh pihak, berbagi bersama, dan kreativitas dalam menyelesaikan masalah. Islam sebagai suatu keyakinan, menekankan dengan tegas ketiadaan kekerasan struktural.

Dalam wilayah kekerasan langsung, konsep jihad sangatlah problematik. Konsep ini pada umumnya dipahami sebagai perang suci yang dikumandangkan kaum Muslim terhadap orang-orang kafir atau musuh-musuh Islam.[305] Walaupun jihad dipandang sebagai dasar yang baku dalam hubungan antara umat Islam dengan penduduk negara tetangganya, tetapi hal ini tidak berarti bahwa umat Islam harus selalu berperang. Kewajiban ini dapat dijalankan dengan cara damai dan umat

---

melalui gerbang "Bab al-Shafa" (Pintu Shafa). Seluruh pihak menyepakati usulan ini. Orang pertama yang masuk melalui melalui gerbang tersebut adalah Muhammad. Setiap orang gembira karena Muhammad mereka kenal sebagai *al-amîn*, yang terpercaya, tulus. Mereka siap menerima keputusannya.

Setelah mendengarkan kasusnya, Muhammad meminta mereka membawakan untuknya sepotong jubah, yang kemudian ia bentangkan di atas tanah. Ia mengambil batu hitam dan meletakkannya di tengah-tengah kain itu. Lalu ia memerintahkan agar setiap klan memegang pinggiran jubah. Kemudian mengangkatnya bersama-sama. Ketika mereka mengangkatnya mencapai ketinggian yang tepat, Muhammad mengambil batu itu dan meletakkannya di sudut. Dan pembangunan kembali Ka'bah dilanjutkan hingga selesai.

[305] Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian*, h. 32-33. Bagaimana penggunaan kata "jihad" dalam terma politik Islam kontemporer, lihat, Gilles Keppel, *Jihad: The trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

Islam menurut mereka tidak selalu harus mempergunakan kekerasan terhadap musuh.

Barangkali cerita Muhammad dan Hindun, wanita Quraisy ini dapat dijadikan teladan bagi umat beragama—dan ini adalah contoh yang terbaik yang sering dikemukakan para pemikir Islam Progresif.

Pada tahun 622 Nabi hijrah ke Madinah menandai permulaan penanggalan Islam. Dua tahun setelah itu, pecah perang Badr, di mana kaum Muslim mengalahkan bala tentara Makkah. Dalam pertempuran tersebut Hamzah, paman Nabi, membunuh ayah, saudara dan sejumlah kerabat Hindun. Pada 625, dalam pertempuran Uhud, di dekat Madinah, orang-orang Makkah kembali memerangi kaum Muslim untuk balas dendam. Hindun ada di medan tempur.

Hindun telah berjanji kepada Wahsyi, seorang Abisinia (Habsyi), akan menghadiahkannya sejumlah harta jika dapat membunuh Hamzah. Ketika Wahsyi melihat Hamzah di tengah medan pertempuran, ia melempar tombaknya ke arah Hamzah dan kena tepat di perut serta menembusnya. Ia menanggalkan senjata untuk mencekik lehernya hingga mati. Wahsyi membunuh Hamzah untuk mendapatkan kemerdekaannya dari orang-orang Makkah. Ia bergegas menuju mayat Hamzah, membelah perutnya, memotong jantungnya dan membawanya kepada Hindun. Hindun mengambil jantung itu dan menggigitnya sepotong, mengunyahnya, kemudian menelan potongan tersebut untuk menunaikan sumpahnya dan meludahi sisanya. Ia lalu mendatangi mayat Hamzah dan memotong hidung, telinga dan bagian-bagian tubuh lainnya.

Dalam keadaan terluka dalam pertempuran Uhud, Nabi kemudian melihat mayat Hamzah yang tampak sangat menge-

> Pluralisme adalah pengakuan terhadap keyakinan setiap orang akan kebenaran agamanya masing-masing. Yang paling bijak adalah dalamilah agama masing-masing, lalu carilah titik temu dan bersepakatlah untuk berbeda dengan sikap saling menghargai mengenai hal yang memang tidak bisa bertemu. Jika sudah seperti itu, kita akan damai dalam perbedaan.

rikan. Nabi menghadapi hal ini dengan kemarahan yang sangat, sehingga ia memutuskan untuk membebankan tindak kekerasan itu kepada tiga puluh orang Quraisy. Namun, ketika itu turun ayat al-Qur'an diwahyukan kepadanya, Tuhan mengajarkan bahwa sekalipun respons setara terhadap kekerasan dapat diterima dalam Islam mengikuti garis keadilan retributif, adalah jauh lebih baik untuk bersabar dan meredakan kemarahan. Nabi lalu mengenyampingkan kemarahannya dan mempraktikkan kesabaran. Ketika ia bisa kembali ke Makkah dengan kemenangan gemilang, ia memiliki pilihan: menghukum Hindun atas tindakan kekerasan yang dilakukannya terhadap paman Nabi tercinta, atau memaafkan si pembunuh. Ia memilih cara terakhir, memaafkan, selaras dengan ayat yang ditetapkan secara jelas dalam al-Qur'an.[306] *"Maka jika kamu harus membalas suatu serangan, balaslah sebatas serangan yang setara dengan serangan terhadapmu; tetapi, menahan dirimu dengan kesabaran sesungguhnya jauh lebih baik (bagimu) (karena Tuhan bersama) orang yang bersabar dalam kesengsaraan. Maka tetaplah bersabar (seluruh orang yang mengingkari kebenaran akan berkata), "Ingatlah selalu bahwa tidak ada sesuatu pun selain Tuhan yang memberikan kepa-*

---

[306] *Lihat*, Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian*, h. 76-78.

damu kekuatan untuk memikul penderitaan." Dan janganlah bersedih hati atas mereka. Dan janganlah merasa tertekan oleh argumen-argumen keliru yang mereka muslihatkan" (Q. 16:126-127). Di bagian lain dalam al-Qur'an juga dijelaskan bahwa bagian dari jihad adalah memberi maaf (Q. 2: 219).

Pentingnya nilai perdamaian juga terdapat dalam (Q. 8:61), yakni "*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*". Ayat ini turun ketika hubungan antarkelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial atau suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antarkelompok atau negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Muslim kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Tidak ada satu ayat pun di dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, ketika diletakkan dalam konteks tekstual dan sejarahnya secara benar membolehkan memerangi pihak lain atas dasar keimanan, etnis, atau kebangsaan mereka. Melakukan tindak kekerasan tanpa alasan yang absah akan bertentangan dengan nilai dan prinsip kemanusiaan. Dalam al-Qur'an sendiri ada larangan untuk menebarkan kebencian (Q. 49:11), "*Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah suatu kaum tidak menghina kaum yang lain, karena bisa jadi mereka yang dihina lebih baik dari yang menghina*." Al-Qur'an juga melarang untuk menebarkan

kekerasan (Q. 28:77). *"Janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan."*

Q. 49:11 adalah salah satu bentuk nasehat yang harus dipedomani oleh seorang Muslim, khususnya dalam hal melaksanakan perintah Tuhan dan Nabi tentang persaudaraan adalah larangan menebar kebencian. Sementara dalam Q. 28:77 disebutkan bahwa tindakan kekerasan yang dilakukan oleh umat Islam tentu saja tidak sejalan dengan ajaran al-Qur'an, dan Allah tidak meyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. Di dalam agama sendiri sejatinya pembalasan terhadap sikap tidak baik yang dilakukan orang lain terhadap kita harus dilakukan dengan cara-cara yang lebih baik (Q. 23: 96).

Islam datang dengan prinsip kasih sayang *(mahabbah)*, kebersamaan *(ijtimâ'iyah)*, persamaan *(musâwah)*, keadilan *('adâlah)*, dan persaudaraan *(ukhûwah)*, serta menghargai perbedaan. Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Islam sendiri dari kata empat huruf *(rubâ'î)* yaitu *aslama-yuslimu-islâman*, yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.

Perdamaian memang impian kemanusiaan, sehingga Nabi menempatkannya pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar (penduduk Madinah) dan kaum Muhajirin (pendatang dari Makkah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim, dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, termasuk terhadap non-Muslim. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran

Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat menurut mereka bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).

Teologi pluralisme yang membawa perdamaian dengan demikian merupakan khazanah keagamaan yang mesti ditanamkan kepada setiap individu, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi berperang, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi Islam ditegakkan. Spirit perdamaian sejatinya menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian. Agama harus mampu mengungkap doktrin perdamaian ini untuk kemaslahatan di bumi, sehingga ajaran perdamaian merupakan salah satu realisasi dari "titik temu agama-agama".

Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *keenam*) adalah konsep titik temu agama-agama.

Titik-temu Agama-agama

Kita perlu melengkapi teologi agama-agama melalui pencarian "titik-temu agama-agama". Pencarian ini dilakukan dengan menggunakan metode filsafat perenial atau perenialisme. Se-

cara etimologis, istilah filsafat perenial berasal dari istilah latin yakni: *philosophia perennis* yang arti harfiahnya adalah filsafat yang abadi. Filsafat Perenial adalah kebijaksanaan abadi, hikmah abadi atau dapat disebut dengan hakikat abadi. Istilah-istilah ini biasanya muncul dalam wacana filsafat. Agama, agenda yang dibicarakannya adalah: *pertama*, tentang talian wujud yang absolut, sumber dari segala wujud Tuhan yang Mahabenar adalah Satu, dan hingga semua agama yang muncul dari Yang Satu pada prinsipnya sama karena dari sumber yang sama. *Kedua,* filsafat perenial ingin membahas fenomena pluralisme agama secara kritis dan kontemplatif. Meskipun agama yang benar hanya satu, tapi karena ia diturunkan pada manusia dalam spektrum historis dan sosiologis maka ia tampil dalam formatnya yang pluralistik. Setiap agama memiliki kesamaan dengan agama lain sekaligus memiliki kekhasan sehingga berbeda dari yang lain. *Ketiga,* filsafat perenial berusaha menelusuri seseorang atau kelompok melalui akar-akar kesadaran religiusitas seseorang atau kelompok melalui simbol, ritus serta pengalaman keagamaan.

Filsafat perenial berpandangan bahwa hakikat agama yang benar itu hanya satu. Namun, karena agama muncul dalam ruang dan waktu secara tidak simultan, maka pluralitas dan partikularitas bentuk dan bahasa agama tidak bisa dielakkan dalam realitas sejarah. Dengan ungkapan lain, pesan kebenaran yang absolut itu berpartisipasi dan bersimbiose dalam dialektika sejarah.[307] Filsafat perenial cenderung dipengaruhi oleh nuansa spiritualitas agama-agama yang kental. Hal ini disebabkan oleh tema yang dikembangkannya yaitu "hikmah keaba-

[307] Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perenial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 6.

dian" yang hanya bermakna dan mempunyai kekuatan ketika ia dibicarakan oleh agama-agama. Maka tidak mengherankan baik di Barat maupun Islam, lahirnya filsafat perenial adalah hasil telaah kritis para filosof yang sufi, atau sufi yang filosof pada zamannya melalui pengalaman-pengalaman mistis, seperti pengalaman metafisis kesatuan atau *wahdat al-wujûd* (kesatuan wujud) yang menggambarkan perjalanan pendakian spiritual menemukan kembali Yang Kudus *(rediscovery of the Sacred)*.

Dalam kaitannya dengan filsafat perenial ini doktrin tentang tauhid tidak sekadar hanya menjadi pesan milik Islam saja, melainkan juga sebagai hati atau inti dari setiap agama. Pengertian *islâm* di sini diterjemahkan dalam pengertian generiknya, yakni sikap pasrah kepada Tuhan, sebagaimana sering diungkapkan oleh Nurcholish Madjid—seorang pemikir Islam Progresif yang mula memperkenalkan metode ini pada tahun 1990-an awal—bahwa *islâm,* artinya pasrah sepenuhnya (kepada Allah), sikap yang menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu semua agama yang benar disebut *islâm*. Tanpa sikap itu, suatu keyakinan keagamaan tidak memiliki kesejatian. Agama yang benar di sisi Tuhan Yang Maha Esa ialah sikap pasrah yang tulus kepada-Nya itu, yaitu dalam istilah al-Qur'an, *al-islâm*, (Q. 3:19) dan setiap bentuk penganutan keyakinan agama selain dari *al-islâm* dengan sendirinya tidak akan diterima oleh Allah (Q. 3:85).

"Jantung" atau inti "Islam" adalah "keislaman hati" itu sendiri, yaitu kebajikan spiritual atau *ihsân* yang membuat kita mampu "melihat Tuhan di mana-mana" (*omnipresence*) dan menjadi "mata, telinga, dan tangan Tuhan" di dunia ini. Jantung atau hati "keimanan" atau agama adalah agama atau "keimanan" pada jantung atau hati manusia itu sendi-

ri. Hati yang disebut Nabi, "takhta dari kebaikan dan kasih sayang tak berhingga". Di dalam keimanan hati itulah dapat ditemukan kebijaksanaan abadi atau *sophia*, yang memancar seperti mutiara yang berada persis di tengah-tengah setiap pesan Tuhan.[308] Karenanya, konsep tauhid dalam pandangan Islam bukan hanya terletak pada pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa, sebab jika di situ intinya maka Iblis pun percaya, tetapi lebih substansial dari itu, yaitu penerimaan dan respons cinta kasih dan kehendak Tuhan yang dialamatkan kepada manusia. Oleh karenanya dalam pandangan Islam orang-orang suci terdahulu semisal Phytagoras dan Plato adalah termasuk orang-orang yang bertauhid *(muwahhidûn)* karena telah mengekspresikan kebenaran yang menjadi hati pada semua agama (*the heart of all religions*).

Pada agama-agama lain, secara esoteris, ide monoteisme terdapat pada setiap tradisi pemikiran keagamaan. Paham monoteisme sendiri sudah dikenal sejak dahulu, sehingga ajaran monoteisme yang didakwahkan oleh agama-agama semitik sesungguhnya bukanlah hal yang baru, melainkan mempertegas dan memperjelas kembali paham yang pernah tumbuh tetapi karena berbagai faktor lalu menjadi samar. Dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Yang Maha Esa dan Mahamutlak itu dengan berbagai nama dan istilah, namun seca-

[308] Ilustrasi ini dapat diaplikasikan ke dalam wacana pluralitas agama. Ibarat agama, yang secara substansial satu sebagai jantung dari setiap agama, tetapi menjadi beragam dan plural ketika diturunkan dalam "atmosfir bumi", "alam eksoterik", atau "alam nasut" dalam istilah Mulla Shadra. Tetapi, meskipun agama itu plural, semua (agama) itu pada dasarnya dapat membawa manusia ke Sumber Asalnya, yakni Tuhan. *Lihat*, Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), h. 383.

ra substansial beragam nama itu menunjuk kepada Zat yang sama. Tuhan yang Satu disebut dalam banyak nama. Kalau dalam Islam disebut *Allah*, dalam Hindu disebut *Brahman*, di Yahudi disebut *Yahweh* dan lain-lain. Begitu juga penyembahan terhadap-Nya oleh para pemeluk agama dilakukan dengan banyak cara. Dengan demikian memahami Tuhan Yang Satu dan yang (sekaligus) banyak bisa dengan cara memandang Yang Satu dalam yang banyak, atau memandang yang banyak dalam Yang Satu. Atau, dengan lain perkataan, Yang Satu dipandang sebagai yang banyak, dan yang banyak dipandang sebagai Yang Satu. Seyyed Hossein Nasr mengistilahkan pemahaman semacam ini dengan *the One in the many*. Bisa juga dibalik, *the many in the One*.

Dalam konsep *the One in the many* bisa dipahami bahwa apa pun nama agama itu selalu menghubungkan dengan substansinya, yaitu inti ajaran agama yang keberadaannya di balik bentuk formalnya. Kalau saja substansi agama bisa dibuat hirarkhi, maka substansi agama yang paling primordial hanyalah satu. Ia bersifat perenial, tidak terbatas karena ia merupakan pancaran dari Yang Mahamutlak. Dasar Ilahi dari segala eksistensi adalah Mahaabsolut yang spiritual. Yang Absolut ini adalah Tuhan. Dia hanya dapat dicapai dengan cinta, tetapi tidak dapat dipikirkan. Pengetahuan yang sejati hanya dapat diperoleh melalui hati, bukan pengetahuan Tuhan yang didefinisikan tetapi yang disaksikan. Yang Absolut sering digambarkan sebagai, “Ibarat air, substansinya adalah satu tetapi bisa saja kehadirannya mengambil bentuk berupa lautan, uap, mendung, hujan, sungai, kolam, embun, dan lain-lain”.

Lewat metode filsafat perenial ini sampai pada kesimpulan, bahwa agama adalah jalan menuju Tuhan. Tuhan telah men-

ciptakan berbagai agama untuk kepentingan berbagai pemeluk, waktu dan negeri. Semua ajaran hanya merupakan berbagai jalan, tetapi suatu jalan sama sekali bukanlah sama dengan Tuhan itu sendiri. Sesungguhnya, seseorang akan mencapai Tuhan jika ia mengikuti jalan mana pun juga, dengan pengabdian diri yang sepenuh-penuhnya. Kita bisa memakan sepotong kue dengan lapisan gula, baik secara lurus maupun miring. Rasanya akan tetap enak, dengan lapisan apa pun juga. Sebagaimana zat yang satu dan sama, *air*, disebut dengan berbagai nama oleh berbagai bangsa, yang satu menyebutnya *water*, yang lain *eau*, yang ketiga *aqua*, yang lainnya lagi *pani*. Begitulah Kebahagian-Kecerdasan-Yang Mahaabadi itu disebut sebagian orang sebagai *God*, oleh sebagian lagi sebagai *Allah*, oleh yang lain sebagai *Yehovah*, dan oleh lainnya sebagai *Brahman*.

Dalam kerangka inilah, Frithjof Schuon, genius terbesar metafisika tradisional, memberikan sumbangan pemikiran yang sangat orisinal dalam memberikan penekanan (secara diametral) antara "eksoterisme" (wilayah pluralitas agama) dan "esoterisme" (wilayah jantungnya agama-agama). Setiap agama memiliki satu bentuk dan satu substansi. Bentuk agama adalah relatif, namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang mutlak. Karena agama merupakan gabungan antara "substansi" dan "bentuk", maka agama kemudian menjadi sesuatu yang absolut tetapi relatif *(relatively absolute)*. Kesadaran adanya aspek substansi dan bentuk akan membuka banyak jalan alternatif menuju "jalan lurus", tanpa mengingkari adanya orang yang memang mengingkari agama ataupun yang menyimpang dari jalan yang benar. Secara esoteris, atau dalam pengertian substansi, klaim atau pernyataan-pernyataan yang dibuat oleh suatu agama bersifat mutlak.

Tetapi secara eksoterik, atau dalam pengertian bentuk, atau pada tingkat keberagamaan manusiawi, pernyataan-pernyataan tersebut mau tidak mau menjadi relatif dan historis.

Pencarian pada Tuhan dan jalan menuju Dia (Tuhan) menjadi satu-satunya tujuan. Kadang-kadang itu harus dia lakukan dengan cara yang sangat berbahaya: yakni menyelami titik temunya dari seluruh agama dunia, memilah-milah tradisi yang masih murni, melompat melintasi perbedaan antara agama. Buku Frithjof Schuon *Mencari Titik-Temu Agama-agama*, merupakan bukti yang sangat kuat betapa upaya yang dia lakukan betul-betul sangat serius.

Hubungan antara eksoterisme dan esoterisme sama dengan hubungan antara "bentuk" dan "jiwa" yang terdapat dalam semua ungkapan simbolis. Hubungan ini pasti juga terdapat dalam esoterisme itu sendiri, dan dapat dikatakan bahwa hanya kaum rohaniawan yang dapat memahami tingkat Kebenaran yang murni dan utuh itu. "Jiwa", yaitu isi supraformal dari "bentuk" yang berhubungan dengan "apa yang tertulis", selalu memperlihatkan kecenderungan mendobrak batasan-batasan bentuknya. Karena itu, memberi kesan seolah-olah bertentangan dengan bentuk luarnya itu. Atas dasar inilah para pemikir perenial memandang perlu setiap penyesuaian kembali (*readaptation*) dari agama, dan karena itu adalah wahyu yang terus muncul pada sejarah agama-agama, sebagai suatu pemenuhan fungsi esoterisme dalam hubungannya dengan bentuk agama yang mendahuluinya.[309]

---

[309] Bagi para pemikir yang mengembangkan filsafat perenial, hidup ini ada tingkat-tingkatannya. Hirarki eksistensi ini, mulai dari Tuhan yang menempati peringkat tertinggi, sampai manusia dan atau benda-benda mati pada peringkat terendah. Dari segi metafisik, hanya pada

Menurut Frithjof Schuon, di antara pelbagai konsepsi yang tidak dapat dipahami oleh eksoterisme, sekurang-kurangnya dalam hal-hal tertentu, yang paling penting adalah mengenai bertingkat-tingkatnya Realitas Universal. Realitas Universal menampakkan dirinya dalam tingkatan-tingkatan tanpa mengurangi hakikatnya sebagai "Satu" kesatuan yang utuh. Tingkat yang paling bawah terserap secara metafisik atau sintetis ke dalam tingkat lebih tinggi. Inilah ajaran tentang ilusi kosmis, yakni bahwa dunia ini bukan saja agak kurang sempurna atau bersifat sementara, melainkan dari itu tidak dapat disebut "ada" dalam kaitan dengan Realitas Absolut, karena realitas dunia ini akan membatasi Realitas Tuhan dan hanyalah yang "ada". Lebih-lebih lagi, Ada itu sendiri, yang tidak lain adalah Tuhan yang Personal, pada gilirannya dilampaui oleh Yang Mahaimpersonal dan Supra-Personal. Yaitu Non-Being di mana Tuhan yang Personal atau Ada hanya merupakan determinan pertama dari mana mengalirnya semua determinasi tambahan yang membentuk keberadaan kosmis. Tetapi eksoterisme tidak dapat mengakui baik mengenai tidak riilnya dunia ini maupun realitas khusus dari asas Ilahi, atau lebih-lebih lagi sifat adikodrati Non Being dibandingkan dengan Ada atau Tuhan. Dengan kata lain, sudut pandangan eksoteris tidak dapat memahami sifat

Tuhanlah—yang berada pada peringkat tertinggi—terdapat titik temu berbagai agama. Sedang di tingkat bawahnya, agama-agama itu saling berbeda. Sehubungan dengan realitas metafisik ini, dari segi epistemologis dapat pula dikatakan bahwa perbedaan antara agama yang satu dengan agama yang lain, semakin mengecil dan bersatu di tingkat tertinggi, sedangkan di tingkat bawahnya, berbagai agama itu terpecah belah. Pikiran tentang ini *lihat*, Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 77, 84.

adikodrati impersonalitas Ilahi, yaitu Realitas Tertinggi yang menjadi nyata dalam Tuhan yang Personal. Berbagai kebenaran ini terlalu tinggi tarafnya, dan karena itu terlalu kabur dan rumit untuk dipahami dari segi pemahaman akal budi biasa. Demikian pula kebenaran terlalu sulit dipahami oleh orang kebanyakan atau untuk dirumuskan secara dogmatis.[310]

Yang perlu dilakukan adalah, bagaimana pendidikan pluralisme mulai digagas dan digiatkan secara konkret kepada seluruh masyarakat, baik melalui pendidikan formal maupun non-formal. Mendakwahkan pluralisme untuk masyarakat banyak yang terpenting dilakukan adalah menciptakan sebanyak mungkin kegiatan-kegiatan yang bersifat *bridging,* **yaitu kegiatan-kegiatan yang membawa mereka pada kehidupan berdampingan dengan kelompok lain, baik agama, etnis, maupun budaya dan sebagainya, bukan** *bounding* **yang hanya melibatkan unsur dari agama tertentu. Semakin masyarakat terbiasa dengan keragaman akan semakin kuat pula pluralisme dalam masyarakat.**

Dari pernyataan metafisika pluralisme ini, dapat diketahui bahwa jalan kehidupan itu luas dan plural. Ia bukan sebagai tujuan, tetapi hanya sekadar "jalan" menuju Tuhan. Meskipun secara lahiriah, jalan itu amat beragam dan nampak sekali terjadinya perbedaan, bahkan pertentangan sekalipun, tetapi secara "esoteris", "esensial", atau "transenden", bagi kaum perenialis, semua itu akan mencapai "kesatuan transenden (agama-agama) yang sama". Meskipun jalan yang ditempuh luas, beragam, sekaligus plural, tetapi semuanya (umat beragama) akan sama-sama "lurus" ke arah vertikal menuju Tuhan "Yang Maha Esa", Yang Mahakudus. Perumusan ini menjadikan pendekatan filsafat perenial memasuki wilayah jantungnya agama-agama (*the heart of religions*), yang se-

[310] Frithjof Schuon, *Mencari Titik-temu Agama-agama*, h. 84-86.

cara substantif hanya satu, tetapi terbungkus dalam bentuk (wadah, jalan) yang berbeda. "Ada satu Tuhan, tapi banyak jalan,". Pemahamannya yang mendalam pada simbol agama adalah esoterisme itu. Esoterisme murni bersemayam di setiap agama. Pandangan esoterismenya berdasar pada ruhul qudus, yang sifatnya sempurna karena itu merupakan penglihatan intelek sejati, bersumber dari wahyu. Esoterisme, metafisika, sufisme memuaskan kebutuhan terhadap bakat intelektual-spiritual manusia. Maka perhatian metafisika tidak hanya pemikiran, melainkan juga seluruh keberadaan manusia, jauh melampaui filsafat dan agama dalam makna biasa kata tersebut.

Itulah sebabnya, titik temu agama-agama ini tidak berada pada jalur formal, kulit luar, eksoteris, fenomen, aksiden, dan seterusnya, sehingga yang tampak di permukaan adalah realitas pluralitas agama, seperti dipresentasikan oleh kehadiran agama-agama seperti Yahudi, Kristen, Islam, dan seterusnya itu. Titik temu agama-agama itu hanya mungkin terealisasi pada level esoteris, esensial atau transenden. Sekadar ilustrasi agar lebih jelas, "Ibaratkan agama pada roda sepeda,". "Jari-jari sepeda itu semakin jauh dari 'as' ('pusat')-nya, maka akan semakin renggang." Sebaliknya, semakin dekat ke 'as' ('pusat')-nya, maka akan semakin dekat, bahkan bersatu. Secara filosofis, bisa diungkapkan; "Barangsiapa hanya suka melihat perbedaan-perbedaan sebagai sesuatu yang sangat penting, maka ibaratkan orang di lingkaran itu, berada pada posisi pinggiran. Tetapi, barangsiapa telah mampu membuka tabir *the heart of religions* hingga mencapai *the religion of heart,* maka semua agama (umat beragama) akan bertemu".[311]

[311] Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over, Melintasi Batas Agama,*

Demikianlah, filsafat perenial lahir oleh perpaduan antara filsafat sebagai sebuah metodologi berpikir dengan mistisisme sebagai *spiritual experience* yang penuh hikmah dan ketersingkapan. Dalam Hikmah abadi—yang dalam terminologi bahasa Arab disebut *al-hikmah al-'athîqah*—memberikan gambaran bahwa dimensi spiritual dalam agama adalah sesuatu yang sangat penting karena spiritualitas yang berdimensi pada empati dan kasih sayang adalah jantung agama, dan jantung agama adalah dimensi esoterik (*qalb*, batin) yang mencerminkan kasih sayang Tuhan, yang memungkinkan manusia meninggalkan sifat egoisme, kerakusan, kekerasan, ketidaksantunan dan merasa benar sendiri—apa yang sekarang menjadi problem dalam keberagamaan yang bersifat fundamentalis.

Manusia menurut fitrahnya adalah makhluk agama. Sifat itu berpangkal dari naluri alamiahnya untuk menyembah atau mengabdi kepada suatu objek atau wujud yang dipandangnya lebih tinggi daripada dirinya sendiri atau menguasai dirinya. Naluri sesungguhnya merupakan penyaluran dari dorongan yang jauh di bawah sadarnya yang mendalam, yaitu dorongan gerak kembali kepada Tuhan akibat adanya perjanjian primordial dengan penciptanya itu di alam ruhani. Inilah hakikat filsafat perenial sebenarnya.

Karena dorongan itu tidak dapat dibendung, ia akan mencari saluran di mana saja. Jika tidak tersalurkan dengan baik, dorongan itu akan muncul dalam bentuk-bentuk amalan dan praktik penyembahan yang merugikan diri manusia sendiri. Menurut rancangan Ilahi, manusia adalah puncak ciptaan Tuhan, makhluk yang paling mulia. Karenanya manusia janganlah sampai melakukan sesuatu yang mengurangi harkat dan

(Jakarta: Gramedia Pustaka Utama & Paramadina, 1998), hal xxxix.

martabatnya sebagai makhluk yang paling mulia itu, dengan tidak tunduk atau menyembah kepada apa pun selain Allah, Tuhan yang Maha Esa saja.

Salah satu saluran yang penting untuk mengapresiasikan dan mengamalkan segala bentuk penyembahan atau pengabdian atas wujud yang dirasa lebih dari diri manusia yaitu Tuhan sebagaimana tujuan dari filsafat perenial adalah tasawuf. Dalam Islam, tasawuf adalah praktik keagamaan yang penuh dimensi esoterik. Hikmah-hikmah abadi dari pluralisme agama hanya akan tersingkap melalui jalan ini. Sedangkan jalan syariat adalah jalan yang penuh eksoterik (tampilan luar, formalitas, kulit) yang tidak akan pernah bisa menjangkau hikmah dan tujuan abadi agama, apalagi dalam fenomena ketersingkapan.

Tasawuf perenial adalah tasawuf yang ideal, tasawuf mistis, tasawuf yang benar-benar tasawuf, tasawuf sufi, tasawuf yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah, yaitu tasawuf sebagai jalan spiritual menuju Allah, berintikan akhlak mulia, mendekatkan manusia pada Allah, tetap setia pada syari'at, menekankan keseimbangan antara aspek-aspek lahiriah dan batiniah, material dan spiritual, duniawi dan ukhrawi, berpihak pada orang-orang lemah dan tertindas.[312]

Oleh karena itu dalam pandangan perenialisme, filsafat yang tertinggi adalah metafisika. Sebab *science* sebagai ilmu pengetahuan menggunakan metode induktif yang bersifat analisa empiris kebenarannya terbatas, relatif atau kebenaran probabilitas. Tetapi filsafat dengan metode deduktif bersifat *analogical analysis*, kebenaran yang dihasilkannya bersifat *self*

[312] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 13.

evidence universal, hakiki dan berjalan dengan hukum-hukum berpikir sendiri yang berpangkal pada hukum pertama, bahwa kesimpulannya bersifat mutlak asasi.

Perenialisme memandang masalah nilai berdasarkan asas-asas supernatural, yakni menerima universal yang abadi. Dengan asas seperti itu, tidak hanya ontologi dan epistemologi yang didasarkan atas prinsip teologi dan supernatural, melainkan juga aksiologi. Khususnya dalam tingkah laku manusia, maka manusia sebagai subjek telah memiliki potensi-potensi kebaikan sesuai dengan kodratnya, di samping itu ada pula kecenderungan-kecenderungan dan dorongan-dorongan ke arah yang tidak baik. Masalah nilai itu merupakan hal yang utama dalam perenialisme, karena ia berdasarkan pada asas-asas supernatural yaitu menerima universal yang abadi, khususnya tingkah laku manusia. Jadi hakikat manusia itu yang pertama-tama adalah pada jiwanya. Oleh karena itulah hakikat manusia itu juga menentukan hakikat perbuatan-perbuatannya, dan persoalan nilai adalah persoalan spiritual. Dalam aksiologi, prinsip pikiran itu bertahan dan tetap berlaku. Secara etika, tindakan itu ialah yang bersesuaian dengan sifat rasional seorang manusia, karena manusia itu secara alamiah condong kepada kebaikan.

Filsafat perenial memberikan fondasi ontologi, epistemologi, dan etika untuk titik temu agama-agama.

EKSEMPLAR PEMIKIRAN PLURALISME AGAMA: *FIQIH LINTAS AGAMA*

Berikut akan ditunjukkan sebagai "eksemplar" atau contoh bagaimana penggunaan prinsip-prinsip pluralisme telah

menghasilkan suatu pemikiran fikih lintas agama. Buku *Fiqih Lintas Agama* merupakan contoh terbaik bagaimana dalam isu pluralisme para pemikir Islam Progresif di Indonesia mencoba mengembangkan teologi baru agama-agama. Boleh dikatakan buku *Fiqih Lintas Agama* merupakan tonggak penting penafsiran teologi pluralisme dalam Islam di Indonesia.

Oleh karena itu akan diuraikan isu-isu pemikiran Islam baru yang muncul dalam buku *Fiqih Lintas Agama*. Fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme sebenarnya menunjuk pada buku ini, apalagi buku *Fiqih Lintas Agama* juga secara khusus telah dikaji "kesesatannya" oleh MUI.

Bagi para pemikir Islam Progresif salah satu buku yang paling menjanjikan—dalam lima tahun tahun terakhir ini—yang telah mengangkat isu baru teologi pluralisme adalah buku *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*. Proyek buku ini dipimpin oleh Kautsar Azhari Noer dan Mun'im A. Sirry—seorang ahli filsafat dan hukum Islam—yang mengkoordinasi 8 penulis Paramadina.[313]

Buku ini merupakan hasil rangkaian pertemuan dan diskusi intensif masalah metode berpikir dan menafsirkan Islam yang dimaksudkan untuk merumuskan ulang keberadaan teologi dan fikih antaragama di tengah perubahan dan perkembangan modern. Munculnya buku ini dilatarbelakangi oleh suatu keprihatinan mendalam terhadap tradisi fikih yang se-

---

[313] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina-The Asia Foundation, 2003). Tim penulis buku ini adalah Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Budhy Munawar-Rachman, Zuhairi Misrawi, Ahmad Gaus AF, dan Mun'im A. Sirry.

Bangsa Indonesia mempunyai Pancasila, yang merupakan suatu pandangan filosofis kebangsaan bersama dan aturan-aturan praktis yang mampu mewadahi keanekaragaman Indonesia, sekaligus melindungi keyakinan masing-masing dari intervensi dan kepentingan politik. Pancasila dapat menyatukan suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA) di Indonesia. Bangsa Indonesia bisa berkompetisi secara positif dalam bingkai Pancasila.

cara epistemologis belum mampu membangun hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Bahkan, dalam banyak kasus masih terkesan mendiskriminasikan non-Muslim secara optimal. Buku ini merupakan suatu lompatan pemikiran Islam di Indonesia yang sangat penting.

Buku ini telah menjawab hampir semua masalah teologi dan fikih yang terkait dengan hubungan antaragama, seperti masalah mengucapkan salam natal kepada non-Muslim—yang telah membuat bingung banyak orang awam, perkawinan beda agama, doa bersama, status pajak non-Muslim, waris beda agama dan konsep ahli kitab. Isu-isu krusial yang terkandung dalam buku ini dimaksudkan untuk membuka lanskap keberagamaan yang lebih terbuka dan toleran, atau tepatnya pluralis. Dalam rangka membangun fikih pluralis tersebut, para penulis dalam buku ini mengembangkan pijakan teologi pluralis dengan mempertimbangkan keragaman kebenaran yang dibawa oleh para nabi utusan Tuhan.

Kehadiran buku *Fiqih Lintas Agama* ini telah mengundang polemik di sejumlah kalangan, terutama masyarakat Muslim. Polemik tersebut bukan hanya memasuki ranah diskursus tetapi lebih jauh berimplikasi pada adanya resistensi di kalangan kelompok konservatif Islam yang sudah menjurus

pada tindakan anarkis dalam bentuknya yang lunak, yakni tuntutan agar buku tersebut ditarik dari peredaran karena dianggap sangat membahayakan akidah umat Islam, sampai ancaman-ancaman fisik pada para penulisnya.

Penerbitan buku ini dilatarbelakangi oleh suatu keprihatinan mendalam di kalangan para pemikir Islam Progresif terhadap fikih yang belum dapat menyelesaikan secara adil, khususnya mengenai hubungan antaragama. Akibatnya hubungan antara Muslim dan non-Muslim selalu tidak harmonis dan bersahabat. Hubungan itu tak jarang sering diwarnai oleh konflik, kebencian, dan permusuhan. Berangkat dari asumsi tersebut, para pemikir Islam Progresif yang tergabung dalam buku ini berupaya untuk membangun teologi agama-agama yang mampu menjawab masalah-masalah antaragama itu. Mereka berpendapat bahwa masyarakat modern membutuhkan fikih baru yang peka terhadap pluralisme. Fikih yang pluralis terasa penting dilakukan dalam rangka menciptakan tatanan kehidupan agama yang damai dan sehat. Pembahasan tentang *al-islâm* sebagai agama yang universal—seperti sudah dikemukakan di atas—diharapkan mampu menemukan prinsip-prinsip yang mendasari kemungkinan diadakannya suatu tali kesinambungan agama *ibrâhîmiyah*. Dasar upaya ini adalah bahwa Tuhan telah membangkitkan pengajar dan penganut kebenaran (nabi, rasul) kepada umat manusia tanpa kecuali. Inti ajaran mereka adalah sama dan satu, yaitu ajaran tunduk-patuh dan taat pasrah kepada Tuhan yang disebut sebagai *al-islâm* yang dimengerti dalam makna generiknya, dan bukan dalam peristilahan kebahasaannya.

Inti ajaran Islam adalah pencarian dan pemihakan kepada kebenaran, ketulusan dan kebaikan secara alami, dengan titik

pusat pada paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau *tawhîd* dan sikap pasrah kepada-Nya. Pluralisme adalah realitas yang tidak mungkin diingkari. Benarlah kalau dikatakan bahwa pluralitas keagamaan, sebagaimana pluralitas-pluralitas lain seperti pluralitas etnik, pluralitas kultural, pluralitas bahasa, adalah semacam hukum alam. Mengingkari pluralitas keagamaan sama dengan mengingkari hukum alam. Karenanya dalam memelihara hubungan harmonis antara komunitas-komunitas yang berbeda agama, faktor keagamaan tidak bisa diabaikan.

Untuk bisa membangun hubungan harmonis antaragama perlu dicarikan format teologi baru yang bisa menjawab bagaimana sebuah agama seharusnya memandang dirinya dalam hubungannya dengan agama-agama lain. Teologi baru yang dibangun oleh para penganjur dialog antaragama ini adalah teologi inklusivis dan teologi pluralis. Teologi inklusivis tentang agama-agama, yang sering disebut inklusivisme, mengakui bahwa dalam agama-agama lain terdapat juga kebenaran, tetapi puncak kebenaran ada dalam agama pendukung teologi ini. Teologi pluralis tentang agama-agama, yang sering disebut pluralisme, memandang bahwa semua agama, meskipun dengan jalan masing-masing yang berbeda, menuju satu tujuan yang sama, yaitu Yang Absolut, Yang Terakhir, Yang Real, Tuhan.

Teologi pluralis diperlukan sebagai pijakan dalam membangun dan menjaga hubungan harmonis antaragama. Tetapi teologi pluralis dalam arti ini adalah teologi teoretis, dan karena itu ia membutuhkan sebuah "teologi praktis" yang merupakan pedoman untuk mempraktikkannya dalam situasi konkret hubungan antaragama. Sebuah tesis yang dipegang teguh para pemikir Islam Progresif dalam konteks hubungan

antaragama adalah bahwa teologi pluralis membutuhkan fikih pluralis yang lebih praktis. Fikih hubungan antaragama yang sesuai dengan teologi pluralis adalah fikih pluralis yang mampu menjawab masalah-masalah keagamaan itu. Karena itu fikih eksklusivis (jelas) tidak sesuai dengan teologi pluralis, karena tidak mampu menjawab masalah-masalah keagamaan dalam hubungan antaragama di dunia dan masyarakat sekarang ini, yang kesadaran pluralis anggota-anggotanya semakin meningkat. Karenanya, mengganti fikih eksklusif dengan fikih pluralis merupakan sebuah keharusan untuk mempersiapkan umat Islam memasuki dunia yang semakin global.

Berikut akan diketengahkan beberapa contoh pemikiran fikih yang dikembangkan para pemikir Islam Progresif dengan sejumlah argumentasi teologis-historis yang terkait dengan masalah-masalah keagamaan dalam hubungan antaragama dalam bidang muamalat (sosial).[314] Adapun masalah-masalah yang akan dibicarakan adalah masalah mengucapkan salam kepada orang non-Muslim, doa bersama, mengucapkan selamat natal dan selamat hari-hari raya agama-agama lain, menghadiri perayaan hari-hari besar agama-agama lain, mengizinkan orang non-Muslim masuk masjid, mengizinkan orang non-Muslim masuk kota Makkah dan Madinah, dan melaksanan ibadah di tempat-tempat ibadah agama-agama lain.

---

[314] Seluruh argumen didasarkan pada buku *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2003). Edisi Inggris buku ini diberi judul, *Interfaith Theology, Response of Progressive Indonesian Muslims* (Jakarta: ICIP-The Asia Foundation, 2006). Menarik disini kalimat "*Response of Progressive Indonesian Muslims*" dipakai.

Mengucapkan Salam kepada Non-Muslim

Bagi para pemikir Islam Progresif, hukum suatu masalah baru ditetapkan apabila diketahui konteks dan situasinya, yang dengan demikian diketahui pula kemaslahatan dan kemudaratannya. Hukum harus tunduk pada kemaslahatan dan hikmah kasus. Kemaslahatan adalah tujuan syariat, sedangkan hukum adalah cara atau jalan untuk mencapai tujuan itu. Salah satu peristiwa—yang ditunjukkan buku *Fiqih Lintas Agama*—adalah apa yang yang terjadi dalam suatu Seminar Agama-agama di Salatiga, Jawa Tengah pada September 1995. Dalam seminar itu, seorang ulama yang disegani banyak orang mengucapkan *al-salâm-u 'alaykum waraḫmat-u 'l-Lâh-i wa barakâtuh* kepada para peserta seminar itu, yang semuanya adalah orang Kristen. Salam itu disambut oleh para peserta itu dengan ucapan *wa 'alaykum salâm waraḫmat-u 'l-Lâh-i wa barakâtuh*. Tiba-tiba salah seorang peserta nyeletuk dengan mengatakan, "Mengapa Bapak mengucapkan *al-salâm-u 'alaykum*? ("Assalamu 'alaikum") Bukankah bagi orang Muslim mengucapkan salam kepada orang non-Muslim dilarang oleh Islam?" Ulama itu menjawab sebagai berikut:

> "Dulu Nabi Muhammad saw melarang mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka memusuhi Nabi dan orang-orang Muslim. Sekarang saudara-saudara sebagai orang Kristen bersahabat dengan saya. Kita bersaudara, bukan bermusuhan. Karena itu, saya mengucapkan salam kepada saudara-saudara. Dulu Nabi mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka ketika berjumpa dengan Nabi dan orang-orang Muslim mengucapkan "Assammu 'alaikum" ("Kematian bagimu," "Celaka bagimu", "Kehinaan

bagimu"), bukan "Assalamu 'alaikum" ("Salam sejahtera bagimu"). Sekarang, ketika saya mengucapkan "Assalamu 'alaikum," saudara-saudara menjawab dengan "Assalamu 'alaikum." Karena itu, mengucapkan salam kepada saudara-saudara sebagai non-Muslim tidak dilarang.

Keheranan para peserta baru hilang setelah ia mendengar penjelasan tentang alasan bolehnya mengucapkan salam kepada orang Muslim. Ada hadis yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw (memulai) mengucapkan salam kepada Negus (Najasyi), Raja Ethiopia, melalui suratnya. Surat beliau itu berbunyi:

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.

Ini surat dari Muhammad, Rasul Allah, kepada Negus, Raja Ethiopia. Salam bagi Anda. Puji Syukur kepada Allah yang tiada sekutu bagi-Nya. Dialah Allah yang tiada pada-Nya kekurangan dan kesalahan; hamba-Nya yang taat akan selamat dari murka-Nya. Dia melihat dan menyaksikan amal perbuatan hamba-hamba-Nya.

Saya bersaksi bahwa Nabi Isa putra Maryam adalah Ruh Allah dan kalam (Allah) yang menghuni rahim Maryam yang saleh. Allah menciptakannya dalam rahim ibunya tanpa ayah dengan kekuasaan-Nya sebagaimana Ia menciptakan Adam tanpa ayah dan ibu.

Saya mengajak Anda kepada Allah Yang Esa yang tidak bersekutu dan meminta Anda menaati-Nya dan mengikuti agama saya. Percayalah kepada Allah yang mengangkat saya sebagai nabi.

> Hendaklah Anda mengetahui bahwa saya adalah Rasul Allah. Saya mengajak Anda dan seluruh tentara Anda kepada Allah Ta'ala, dan dengan mengirim surat dan duta ini saya telah melakukan tanggung jawab berat yang terpikul di pundak saya dan telah menasihati Anda. Salam atas orang-orang yang mengikuti petunjuk.

Di dalam surat ini, salam pembukaan yang diucapkan Nabi Muhammad adalah: Salam bagi Anda" *(salâm-un 'alayk)*. Salam ini ditujukan kepada Negus, Raja Ethiopia, yang beragama Kristen (Nasrani). Berkenaan dengan masalah mengucapkan salam, ada Hadis Nabi melalui Anas ibn Malik yang mengatakan bahwa nabi berkata, "Apabila Ahli Kitab mengucapkan salam, maka jawablah: *Wa 'alaykum."* Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim ini menunjukkan bahwa orang-orang Muslim wajib menjawab salam yang diucapkan oleh Ahli Kitab. Meskipun dalam Hadis ini yang disebut adalah Ahli Kitab, tentu saja yang wajib dijawab oleh orang-orang Muslim bukan hanya salam Ahli Kitab tetapi juga salam orang-orang non-Muslim lain.

Sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim melalui Abdullah ibn Amru dapat dijadikan rujukan untuk mengetahui apakah mengucap salam kepada orang-orang non-Muslim boleh atau dilarang. Hadis ini menceritakan bahwa seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah saw. tentang Islam yang mana yang terbaik. Nabi menjawab: "Memberikan makanan dan membaca salam kepada siapa yang engkau kenal dan siapa yang tidak engkau kenal." Bagi para pemikir Islam Progresif—seperti tercermin dalam *Fiqih Lintas Agama*, Hadis ini

menyatakan dengan tegas bahwa Islam adalah agama solidaritas dan kedamaian.

Mengucapkan "Selamat Natal"

Kebiasaan mengucapkan "Selamat Natal" di Indonesia, sebagaimana di negara-negara lain, dilakukan bukan hanya oleh orang-orang Kristiani, tetapi juga oleh orang-orang non-Kristiani, termasuk kaum Muslim. Mengucapkan "Selamat Natal" tentu saja ditujukan kepada orang-orang Kristiani, karena Hari Raya Natal adalah hari raya agama Kristiani. Misalnya bagi masyarakat Kristiani di Ambon—pasca konflik antaragama— perayaan hari raya Natal merupakan hari yang sangat istimewa. Pasalnya, di hari raya Natal, umat Kristiani di Ambon sekarang ini dapat mengikuti kebaktian dengan tenang tanpa adanya tekanan dari pihak lain. Mereka sibuk menerima ucapan "Selamat Natal" dan kunjungan dari kerabat-kerabat dan sanak saudara mereka yang Muslim. Orang-orang Muslim di sana mengucapkan "Selamat Natal" kepada saudara-saudaranya yang Kristiani. Batas yang memisahkan wilayah pemukiman Kristiani dan Muslim di Ambon sudah disingkirkan. Suasana perayaan Natal di Ambon penuh kedamaian dan persahabatan.

Dewasa ini para pemikir Islam Progresif telah selesai memecahkan secara teologis masalah mengucapkan selamat Natal ini. Salah satu ulama terkemuka di Indonesia, M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa ada ayat al-Qur'an yang mengabadikan ucapan selamat Natal yang pernah diucapkan oleh Nabi Isa, tidak terlarang membacanya, dan tidak keliru pula mengucapkan "selamat" kepada siapa saja, dengan catatan

memahami dan menghayati maksudnya menurut al-Qur'an. Ucapan selamat Natal yang diucapkan Nabi Isa dan diabadikan al-Qur'an: *"Salam sejahtera untukku pada hari kelahiranku dan kebangkitanku kelak"* (Q. 19:33). Apabila ini yang dimaksud "selamat", maka mengucapkan ucapan "Selamat Natal", dan ucapan-ucapan lain yang menggunakan kata "selamat" tidak dilarang.

Lebih penting lagi dan alasan teologis di atas adalah bahwa tujuan mengucapkan "Selamat Natal" bagi orang-orang Muslim adalah untuk pergaulan, persaudaraan, dan persahabatan. Pergaulan, persaudaraan dan persahabatan adalah kemaslahatan. Begitu juga dengan mengucapkan "Selamat Hari Raya Nyepi", "Selamat Hari Raya Waisak", "Selamat tahun Baru Imlek", kepada agama-agama lain juga tidak dilarang. Hukumnya sama bolehnya dengan mengucapkan "Selamat Natal". Lagi pula, apabila ucapan "Selamat Natal" dapat disamakan dengan doa untuk orang-orang Kristiani, ucapan ini dibolehkan sebagaimana berdoa untuk orang-orang non-Muslim. Doa bersama yang juga bertujuan untuk kemaslahatan seperti kedamaian, kerukunan, persaudaraan, dan solidaritas, tentu dibolehkan bahkan bisa meningkat menjadi dianjurkan.

Mengizinkan Non-Muslim Masuk Masjid

Peristiwa mengizinkan orang-orang non-Muslim masuk masjid dan melaksanakan kebaktian (salat) di dalamnya telah terjadi pada zaman Nabi Muhammad. Berikut adalah argumen yang telah dikembangkan para pemikir Islam Progresif. Dikisahkan oleh Ibn Hisyam, dalam *al-Sîrah al-Nabawîyah*, bahwa Nabi

pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen Najran yang berjumlah 60 orang. Menurut Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair, ketika rombongan itu sampai di Madinah, mereka langsung menuju Masjid. Saat itu, Nabi sedang melaksanakan Salat Ashar bersama para sahabatnya. Mereka datang dengan memakai jubah dan surban, pakaian yang juga lazim digunakan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya. Ketika waktu kebaktian tiba, mereka pun tak harus mencari gereja. Nabi memperkenankan mereka untuk melakukan sembahyang di dalam Masjid. Berdasarkan peristiwa itu, Ibn Qayyim al-Jauziyah membuat kesimpulan bahwa Ahli Kitab dibolehkan masuk masjid dan bahkan dibolehkan melaksanakan kebaktian di masjid.

Kalau kita mengacu pada Pancasila, sebagai *common platform*, sebenarnya Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-nilai yang menjadi dambaan bersama bagi tatanan Indonesia yang ideal. Indonesia dengan dasar negara Pancasila, sudah memiliki semangat Islam (dan semangat seluruh agama yang ada di Indonesia). Hal tersebut bisa kita lihat dari fakta bahwa: *pertama*, dari seluruh sila-sila yang ada dalam Pancasila tidak ada satupun sila yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam (dan nilai-nilai semua agama di Indonesia); *kedua,* Pancasila dirumuskan dengan berbagai pertimbangan oleh para pendahulu negeri ini yang mayoritas adalah Muslim.

Sewaktu almarhum Buya Hamka hidup, banyak turis asing non-Muslim berkujung ke Masjid Agung Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, dan Nurcholish Madjid yang waktu itu masih menjadi mahasiswa (S1) di Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selalu dimintai tolong oleh Buya membimbing turis-turis masuk ke masjid itu. Ketika turis-turis datang ke masjid itu dan Buya melihat Nurcholish Madjid

ada di sana, Buya menyuruhnya, "Nur, itu mereka, bimbing masuk masjid!" Berbeda dengan pengalaman pada akhir 1960-an yang diceritakan oleh Nurcholish Madjid itu, sekarang ini semakin banyak masjid yang tidak boleh dimasuki oleh orang non-Muslim.

Dari dua peristiwa di atas menunjukkan bahwa salah satu tujuan Islam ialah memberikan ketenangan jiwa bagi mereka yang menganut ajarannya dengan jaminan kebebasan masing-masing dan melakukan ibadahnya dengan aman dan tenang. Semua agama mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan yang sama menyatakan pendapat, dan kebebasan yang sama pula menjalankan misi agama.

Bagi umat Islam, tiada kendala teologis masuk ke rumah ibadah agama lain. Karena dalam ajaran Islam semua permukaan bumi ini, asalkan suci dari najis, dapat dijadikan tempat sujud dan menyembah kepada-Nya. Argumen ini didasarkan pada kisah khalifah Umar ibn Khaththab waktu ia pergi ke Yerussalem. Khalifah kedua, yang diberi gelar Amirul Mukminin ini telah melakukan proliferasi ajaran Islam di luar batas-batas normativitas agama yang dipahami oleh kebanyakan orang pada masanya. Misalnya, ketika dia melakukan Salat di tangga gereja. Diceritakan bahwa Umar Ibnu Khaththab datang ke Syam, dan mengikat perjanjian perdamaian dengan penduduk Ramalla atas syarat mereka membayar jizyah. Maka Umar pun datang kepada mereka dan ditulisnya perjanjian keamanan untuk mereka yang teksnya (sebagian) adalah: "Dengan nama Allah yang Maha Pangasih Lagi Maha Penyayang, dari Umar ibn Khaththab kepada penduduk Aelia (*al-Bayt al-Maqdis* atau Yerusalem), bahwa mereka aman atas

jiwa dan anak turun mereka, juga wanita-wanita mereka, dan semua gereja mereka tidak boleh diduduki atau dirusak."

Umar ibn Khaththab masuk al-Bayt al-Maqdis dan sampai ke gereja Qumamah (Qiyamah) lalu berhenti di plazanya. Waktu sembahyang pun datang maka ia katakan kepada Patriakh, "Aku hendak sembahyang". Jawab Patriakh: "Sembahyanglah di tempat Anda". Umar menolak, kemudian sembahyang pada anak tangga yang ada pada gerbang Gereja, sendirian. Penolakan Umar tidak mau salat di gereja bukan karena landasan teologis, tetapi secara etis Umar perlu menjaga keamanan gereja sehingga tidak ada dugaan bahwa gereja itu telah direbut oleh umat Islam kelak.

Membangun Sinergi Agama-agama

Pemikiran Islam tentang pluralisme di atas menyadarkan otentiknya ajaran-ajaran kedamaian dalam Islam. Namun di sisi lain, mereka menyadari juga bahwa fikih yang merupakan produk pemikiran klasik, belum menjadi ilmu keagamaan yang telah diterjemahkan secara adil. Namun, ia adalah satu-satunya bidang keilmuan yang bisa bertahan untuk kurun waktu yang cukup lama, karena fikih merupakan kebutuhan primer umat Islam. Tetapi, tidak bisa dipungkiri juga bahwa kehadiran fikih bisa dikatakan sebagai salah satu penyebab disakralkannya doktrin keagamaan. Hanya masalahnya fikih tak bisa disentuh dengan pendekatan-pendekatan sosiologis dan antropologis. Fikih telah menjadi salah satu ilmu yang berpengaruh dan mempunyai gravitasi yang begitu kuat. Sejarah membuktikan, tidak ada aliran yang bisa bertahan lama dan mengalami diaspora yang sangat luas, kecuali fikih.

Beberapa persoalan yang tergambar secara gamblang dalam eksemplar realitas sosial adalah fikih yang menyangkut hubungan antaragama. Persoalan hubungan antaragama telah begitu disadari oleh para pemikir Islam Progresif sebagai problem serius yang dihadapi masyarakat modern. Kerumitan yang muncul tidak hanya pada tataran tekstual, melainkan latar belakang historis dan kondisi objektif umat Islam yang sering kali memandang "kelompok lain" sebagai ancaman. Problem-problem tersebut telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara Muslim dan non-Muslim. Berikut beberapa gambaran dilema yang dihadapi fikih hubungan antaragama, sebagaimana tertera dalam konsep *ahl al-dzimmah*, konsep *jizyah*, kawin beda agama dan waris beda agama, dan bagaimana para pemikir Islam Progresif telah mencoba mencarikan solusi awal atas masalah ini.

Konsep *Ahl al-Dzimmah* (Minoritas Non-Muslim)

Seperti sudah dikemukan di atas, para pemikir Islam Progresif sangat menyadari bahwa konsep *ahl al-dzimmah* (minoritas non-Muslim) merupakan cikal bakal munculnya penomorduaan atau diskriminasi terhadap non-Muslim. Dalam kitab-kitab fikih, *ahl al-dzimmah* adalah komunitas non-Muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggungjawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim. Dalam kitab-kitab fikih *ahl al-dzimmah* merupakan kalangan yang dituntut dengan sejumlah kewajiban, tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara sebagai komunitas

Muslim. Atas dasar ini, *ahl al-dzimmah* sering disebut sebagai kelompok kelas dua. Bagi para pemikir Islam Progresif konsep *ahl al-dzimmah* perlu ditinjau kembali. Terdapat perbedaan yang tajam antara semangat yang dibawa al-Qur'an dan Hadis Nabi saw yang memberikan perlindungan terhadap *ahl al-dzimmah* di satu sisi, dan di sisi lain nuansa fikih yang cenderung menomorduakan mereka.

Dalam mengembangkan pemikiran yang liberal, para pemikir Islam Progresif banyak menggali nuansa pemikiran mazhab Hanafi, sebuah mazhab fikih yang paling rasional. Menurut mazhab Hanafi, *ahl al-dzimmah* diperbolehkan melaksanakan ritual-ritual dan hukum yang sesuai dengan ajaran mereka. Mereka mendapatkan kebebasan untuk mengekspresikan keberagamaan mereka secara terbuka. Sementara Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam *Ahkâm Ahl al-Dzimmah* justru memberikan pandangan seorang Muslim yang menikahi perempuan ahli Kitab, sang suami mesti menghargai dan tidak boleh memaksa sang istri yang hendak meminum *khamr*.

Dalam sejumlah Hadis, Nabi sebenarnya memberikan pandangan yang amat toleran terhadap *ahl al-dzimmah*: di antaranya: *Barang siapa menyakiti seorang* dzimmi, *maka saya adalah musuhnya. Dan barang siapa menjadi musuh saya, maka saya akan memusuhinya di hari kiamat*. Dalam Hadis lain disebutkan, *barang siapa membunuh salah seorang dari* ahl al-dzimmah, *maka ia diharamkan dari indahnya surga*.

Pandangan di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif terhadap agama lain. Tidak ada pertentangan antara konsep

Islam mengenai *ahl al-dzimmah* dengan konsep kewarganegaraan. Bahkan konsep *ahl al-dzimmah* sejalan dengan konsep kewarganegaraan, yang mana setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang merupakan fenomena terkini yang tidak bisa dihindarkan. Fikih sejatinya dapat membawa pesan-pesan moralnya guna mengukuhkan semangat pluralisme.

Konsep *Jizyah* (Pajak Non-Muslim)

Konsep *jizyah* merupakan titik rawan fikih hubungan antaragama. *Jizyah* adalah pajak yang dibayarkan non-Muslim (ahli Kitab) sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan negara; atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka serta berbagai hak sipil sebagai warganegara yang sejajar dengan kaum Muslim. Pandangan ini memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an (Q. 9:29). Ayat ini seringkali digunakan para ulama fikih untuk mewajibkan *jizyah* bagi non-Muslim.

Pemahaman MUI bahwa pluralisme tak lain adalah menyamakan agama-agama, sinkretisme dan relativisme adalah keliru. Karena semua agama di Indonesia, Islam, Kristiani, Hindu, maupun Buddha tidak ada yang berpaham bahwa pluralisme itu berarti menyamakan, sinkretisasi atau relativisme agama-agama. Kalau yang dimaksud haram oleh MUI adalah konsep pluralisme dalam pengertian itu, fatwa tersebut sebagai suatu kemubaziran.

Bila dicermati secara mendalam, ayat tersebut mempunyai latar

belakang historis tertentu, yaitu perang. Karenanya, tidak bisa diberlakukan dalam situasi normal. Ada kaidah fikih yang membenarkan cara pandang seperti itu, bahwa legalitas sebuah hukum tergantung sebab musababnya. Jikalau sebab musabab hukum tersebut sudah tidak ada lagi, maka hukum dengan sendirinya batal *(al-hukm yadûr-u ma'a al-'illah wujûd-an wa 'adam-an)*. Maka tidak adanya perang lagi antara Muslim dan non-Muslim, dengan sendirinya telah menghilangkan hukum pembayaran *jizyah*. Konsep *jizyah* merupakan salah satu cara yang digunakan al-Qur'an dan diperintahkan Tuhan bukan untuk memeras dan menomorduakan agama lain, melainkan sebagai cara untuk membangun kesepakatan antara kedua belah pihak yang tidak merugikan.

Perkawinan Beda Agama

Dalam banyak kasus di masyarakat Indonesia—juga sebagian Dunia Islam—masih muncul resistensi yang begitu besar terhadap perkawinan beda agama. Umumnya, dalam persoalan halal dan haramnya kawin antarumat beragama, para ulama selalu berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an (2:221) dan (60:10). Ayat ini membawa pesan khusus agar orang-orang Muslim tidak menikahi wanita musyrik atau sebaliknya. Sebagian ulama memandang bahwa beberapa ayat di dalam al-Qur'an menyebut Kristen dan Yahudi sebagai musyrik. Namun, pandangan ini tidak serta merta benar, dan bisa dijadikan pegangan, karena dalam ayat lain ditemukan paradigma lain tentang musyrik. Setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik. Karena pada kenyataannya Yahudi dan Kristiani—seperti juga

Muslim—bisa melakukan perbuatan syirik, namun Allah tidak menyebut dan memanggil mereka sebagai musyrik, tetapi dipanggil dengan ahli kitab (*lihat* Q. 4:171; 5:5; 3:64).

Perbedaan antara kaum musyrik dan ahli kitab ini begitu penting, sehingga tidak boleh dicampuradukkan makna dan arti antara keduanya; di mana musyrik diartikan ahli kitab dan begitu sebaliknya. Karena itu pandangan yang memasukkan non-Muslim sebagai musyrik—seperti sering dilakukan oleh kalangan Islam Radikal—harus ditolak.

Tentang dibolehkannya perkawinan dengan non-Muslim, terdapat beberapa sahabat Nabi yang menikahi perempuan Kristen dan Yahudi, antara lain: Hudzaifah, Thalhah. Lalu bagaimana dengan yang sebaliknya, yaitu perkawinan perempuan Muslim dengan laki-laki non-Muslim, baik Kristen, Yahudi atau agama-agama non-Semitik lainnya? Dalam persoalan ini tidak ada teks suci, baik al-Qur'an, maupun Hadis yang memperbolehkan atau tidak memperbolehkan perkawinan seperti itu. Soal perkawinan laki-laki non-Muslim dengan perempuan Muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu, yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga perkawinan antaragama merupakan sesuatu yang terlarang.

Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir atas proses ijtihad, sangat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa perempuan Muslim boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, atau dengan kata lain pernikahan beda agama secara lebih luas diperbolehkan, apa pun agama dan aliran kepercayaannya. Hal ini merujuk pada semangat yang dibawa al-Qur'an sendiri, di mana pluralisme merupakan sun-

natullah yang tidak bisa dihindarkan. Dalam al-Qur'an, Tuhan menyebutkan agar perbedaan jenis kelamin dan suku sebagai tanda agar satu dengan yang lainnya saling mengenal. Perkawinan beda agama dapat dijadikan salah satu ruang dimana antara penganut agama dapat saling berkenalan secara lebih dekat. Semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan, bukan belenggu. Karenanya tidak ada larangan sama sekali untuk melakukan perkawinan beda agama.

Persoalan yang tidak kalah rumitnya dari beberapa persoalan di atas adalah waris beda agama. Ayat yang biasanya digunakan sebagai landasan hukum adalah Q. 4:141 yang menjelaskan bahwa Islam melarang waris beda agama. Namun demikian, masih terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum seorang Muslim mewarisi non-Muslim. Para ulama masih mencoba untuk mencari jalan alternatif dalam kaitannya dengan agama lain. Namun pandangan para pemikir Islam Progresif yang membela hak-hak non-Muslim yang memberikan ruang waris beda agama merupakan upaya ijtihadi. Perlu diketahui bahwa dalam pandangan yang lebih jauh, hal-hal yang dilarang dalam hak waris bukan merupakan yang baku dan absolut. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeda. Perubahan dan dinamika sosial harus berdiri tegak di atas teks. Kepentingan kemanusiaan harus lebih didahulukan dari pada teks.

PENUTUP

Sebagai rangkuman menutup buku ini, menarik memperhatikan bahwa wacana al-Qur'an dapat dengan mudah mendukung etika perbedaan, toleransi, dan pluralisme. Al-Qur'an

tidak hanya mengharapkan, tetapi juga menerima kenyataan perbedaan dan keragaman dalam masyarakat manusia. Para penafsir klasik tidak sepenuhnya mengeksplorasi implikasi dari dibiarkannya keragaman ini, atau peran penyelesaian konflik secara damai dalam melangsungkan pola interaksi sosial yang lahir dari masyarakat yang "saling mengenal" (*li-ta'ârafû*). Al-Qur'an juga tidak memberikan aturan atau perintah khusus mengenai bagaimana pengetahuan "berbangsa-bangsa dan bersuku-suku" diperoleh. Namun pada kenyataannya, terdapatnya keragaman sebagai tujuan utama penciptaan, seperti diungkapakan al-Qur'an, tetap tidak berkembang dalam teologi apalagi fikih Islam klasik. Ulama Muslim pra-modern tidak mempunyai dorongan yang kuat untuk mengeksplorasi makna dan implikasi dari persetujuan al-Qur'an terhadap keragaman dan interaksi lintas budaya. Hal ini sebagian disebabkan oleh dominasi politik dan superioritas peradaban Islam, yang menjadikan para pemikir Muslim mempunyai rasa percaya diri yang berlebihan.

Meskipun demikian, tetap layak untuk mengatakan bahwa peradaban Islam merupakan peradaban yang pluralistis dan sangat toleran terhadap berbagai kelompok sosial dan keagamaan. Tetapi untuk menunjukkan implikasi-implikasi dari komitmen pada keragaman manusia dan pengetahuan bersama pada masa kini dibutuhkan refleksi etis dan perhatian pada situasi historis—sesuatu yang luput dari teologi dan doktrin kelompok Islam konservatif, fundamentalis, apalagi radikal.

Selain persetujuan umum pada keragaman manusia, al-Qur'an juga menerima pandangan yang lebih spesifik tentang pluralitas keyakinan dan hukum agama. Kendati al-Qur'an

secara tegas mengklaim bahwa Islam adalah kebenaran Ilahi dan menuntut kepercayaan kepada Muhammad sebagai utusan terakhir dalam silsilah kenabian Ibrahim, al-Qur'an tidak menghapus adanya jalan lain menuju keselamatan. Al-Qur'an menegaskan adanya kebijaksanaan Tuhan yang tidak bergantung pada apa pun untuk memberikan kasih sayang-Nya kepada siapa pun yang Dia kehendaki. Dalam serangkaian yang, sekali lagi, belum cukup diteorisasikan oleh para teolog Muslim, al-Qur'an mengakui adanya berbagai keyakinan dan hukum agama yang sah.

Untuk menyikapi kemajemukan, penting juga bagaimana masyarakat dididik untuk dapat melihat potensi pluralitas masyarakat sebagai potensi bersama untuk membangun masyarakat Indonesia yang lebih demokratis. Karena, justru dalam konteks ini, sumbangan kemajemukan agama-agama di Indonesia kepada masyarakat dan bangsa Indonesia sangat bermakna. Perlu ditegaskan juga seperti sudah dianalisis, bahwa yang dimaksud dengan pluralisme bukan relativisme. Pluralisme bukanlah gagasan yang menggerus iman. Pluralisme juga tidaklah menganjurkan perpindahan agama atau membuat apalagi memaksa orang lain berpindah agama. Untuk menghindari kesalahpahaman tersebut, kita perlu semakin giat melakukan program bersama untuk kepentingan bersama, juga melakukan kegiatan-kegiatan pendidikan alternatif yang terarah pada pembangunan masyarakat pluralis Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis.

Sebab bagaimanapun dalam konteks global seperti sekarang ini tidak ada orang yang bisa hidup hanya dalam komunitasnya saja. Cepat atau lambat, sering atau jarang, kita akan berinteraksi dengan kelompok lain. Belakangan ini me-

mang kondisinya sangat memprihatinkan dengan situasi-situasi di mana kelompok yang mengaku paling benar melakukan tindak kekerasan terhadap kelompok lain yang berbeda.

Namun, ketegangan kreatif yang ditimbulkan oleh kondisi pluralitas tentu saja merupakan tantangan tersendiri. Tantangan ini merupakan suatu krisis sekaligus peluang untuk perkembangan rohani. Dikatakan krisis karena tidak menutup kemungkinan akan berimplikasi pada suasana kekacauan, karena minimnya pengetahuan dan pemahaman terhadap agama-agama yang ada. Di sisi lain, ini justru menjadi peluang, karena menuntut tanggung jawab para agamawan, intelektual untuk merumuskan dan menafsirkan kembali secara tepat perihal pesan Tuhan dalam keseluruhan maknanya. Ketegangan kreatif inilah yang menjadi perhatian para intelektual Islam Progresif akan masa depan agama-agama di Indonesia.

> Pesan-pesan Tuhan dari "Tuhan seru sekalian alam" (Q.1:1) dapat berguna dalam mengarahkan para pengikut mereka menuju pluralisme universal. Namun, karena teks-teks yang sama dalam sumber-sumber ketuhanan boleh jadi terkadang tampak bertentangan, lantaran teks-teks tersebut pada dasarnya memberikan tanggapan kepada keadaan-keadaan yang berbeda, masa awam yang beriman bisa jadi gagal mengerti teks-teks itu dalam makna keseluruhannya. Alih-alih membuat perbedaan antara prinsip umum dan situasi khusus, mereka kemungkinan condong kepada alasan-alasan yang bersifat pribadi atau kelompok dalam keadaan-keadaan tertentu untuk menyesuaikan diri dengan sikap-sikap kauvinistis dan berlawanan. Hermeneutika harus diberikan beban tanggungjawab untuk menyediakan penafsiran yang tepat perihal pesan Tuhan dalam keseluruhan maknanya dan untuk me-

> lindungi kaum beriman melawan pendangkalan hidayah Tuhan melalui keberpihakan dan ketidaksetaraan, yang akan menciptakan gambaran yang keliru akan ketertutupan dan mendatangkan perilaku tidak etis, diskriminasi, serta ketidakadilan.[315]

Kekhawatiran ini, tentu tidaklah berlebihan mengingat akhir-akhir ini banyak terjadi konflik agama yang tidak jarang justru disebabkan oleh sentimen teologis. Munculnya klaim-klaim kebenaran dan keselamatan yang mengatasnamakan agama merupakan fenomena yang banyak kita jumpai di masyarakat kita. Menguatnya kelompok konservatif, fundamentalis, dan radikal di tubuh umat Islam tentu saja menjadi ancaman serius bagi berkembangnya pluralisme.

Karenanya, saat ini yang diperlukan adalah agar satu kelompok dapat memahami yang lainnya, dan terjadi pertukaran pemahaman. Sehingga tumbuh afeksi budaya satu sama lain. Banyak pengalaman dan kecerdasan lokal yang dapat dipetik, tak sedikit kegagalan dan kesalahan masa lalu yang dapat dipelajari. Juga masyarakat lain di luar Indonesia yang memiliki banyak pengalaman dan pemikiran, sehingga tidak ada salahnya juga jadi bahan perbandingan. Oleh karena itu, keterbukaan dan kearifan mutlak diperlukan untuk mengulas dan mencarikan solusi terhadap permasalahan ini. Isu pluralisme di Indonesia seharusnya didasari, dikembangkan dan diterapkan dengan melihat problem-problem munculnya kekerasan dalam agama. Karenanya, sekali lagi kita tidak bisa memaksakan diri untuk mengambil nilai tunggal. Diperlukan

---

[315] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,* h. 10-11.

berbagai pendekatan untuk mengatasi masalah agama, kekerasan dan konflik.

Konsepsi tentang kebangsaan, kenegaraan dan kewargaan dewasa ini tentu sudah bergerak lebih jauh dan lebih kompleks dari apa-apa yang pernah dipraktikkan pada zaman Nabi. Namun demikian, semangat Madinah untuk menjamin keterbukaan, kesederajataan, kebebasan dan solidaritas kewargaan itu masih tetap aktual, terutama bagi negara-bangsa yang mayoritas Muslim, dengan kondisi pluralitas yang tinggi seperti Indonesia.

Bangsa Indonesia sejak awal telah ditakdirkan menjadi bangsa yang majemuk. Tidak seorang pun yang dapat menolak takdir itu. Kemajemukan ini telah mendidik kita menjadi manusia-manusia yang terbiasa menghadapi perbedaan-perbedaan, baik segi suku, budaya maupun agama. Hal itu membuat kita seharusnya bisa hidup berdampingan dengan tetap mempertahankan perbedaan-perbedaan. Menganggap diri paling benar adalah sikap yang tidak tepat.

Oleh sebab itu, dalam kehidupan yang serba pluralis ini penting diperkenalkan cara pandang agama yang bersifat komprehensif sehingga bisa mengapresiasi perbedaan. Umat Islam perlu memikirkan cara mengatasi fanatisisme dalam beragama. Dalam memahami sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah tidak hanya ditafsirkan oleh kelompok ahli-ahli agama, tetapi harus melibatkan para pakar lain agar pemahamannya bisa lebih mendekati kebenaran. Di samping itu, pengajaran agama tidak saja mengenai doktrin keagamaan, tetapi perlu juga pengembangan filsafat dan ilmu-ilmu humaniora serta studi multikulturalisme agar lebih menyadari bahwa pluralitas itu adalah suatu keniscayaan sejarah.

Persis pada poin ini—seperti sudah dianalisis di atas—untuk membuat pluralitas menjadi hal yang produktif, diperlukan pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri—seperti sudah terlihat dalam fenomena keagamaan di Indonesia—pluralitas mengandung bibit perpecahan. Karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Plurarítas agama-agama adalah suatu kenyataan. Sesuai dengan definisi pluralisme itu sendiri, yaitu "suatu paham mengenai pluralitas" *(pluralism is an ism about plurality)*, karena itu, tidak bisa disikapi bahwa pluralitas diterima sebagai kenyataan, sedangkan pluralisme ditolak sebagai suatu paham, seperti dalam fatwa MUI.

Dari analisis buku ini dapatlah dirangkum bahwa "semua agama itu baik dan benar".[316] Ada beberapa alasan mengapa agama itu dikatakan baik dan benar (bukan secara gampang mengatakan bahwa semua agama sama saja!)

Pertama, pernyataan bahwa semua agama itu baik dan benar perlu dijelaskan dengan keterangan "bagi para pemeluknya". Hal ini, didasarkan pada kenyataan bahwa setiap pemeluk agama akan berkeyakinan bahwa agama merekalah yang paling baik dan benar. Karena itu, pernyataan bahwa "Sesungguhnya agama yang diterima di sisi Allah itu hanya Islam", adalah benar bagi orang Islam. Sedang umat Kristiani, tentu akan berpendapat bahwa "keselamatan hanya ada dalam (iman kepada) Kristus", sebagaimana dinyatakan oleh Vatikan sebelum tahun 1965. Setelah itu, Konsili Vatikan II mengakui bahwa keselamatan itu juga terdapat (bisa melalui) agama-agama. Bahkan, secara khusus, Vatikan II sangat menghargai iman

[316] M. Dawam Rahardjo, "Mengapa Semua Agama Sama", Majalah *Tempo* Edisi 44/xxxiii/26 Des-01 Januari 2006.

Islam. Maka boleh saja dilakukan klaim bahwa agama tertentulah yang benar, tetapi bagi pemeluknya masing-masing.

Kedua, kebenaran dan keselamatan agama itu ada dua macam. Yang satu kebenaran eksklusif, yang lain kebenaran inklusif. Kebenaran eksklusif adalah kebenaran tertentu yang hanya diyakini dalam agama tertentu. Misalnya mengenai doktrin Trinitas. Doktrin itu bersifat fundamental bagi umat Kristiani. Sedangkan ajaran cinta kasih dalam agama Kristen adalah kebenaran inklusif yang bisa diterima oleh pemeluk semua agama.

Ketiga, semua agama itu "sama" dalam arti semua agama itu dalam perspektif masing-masing, pada hakikatnya merupakan jalan menuju kebenaran dan kebajikan. Tidak ada agama yang mengajarkan kesalahan atau keburukan dan kejahatan. Namun memang, substansi dari kebenaran dan kebaikan itu berbeda dari satu agama ke agama yang lain.

Sebesar apa pun MUI mengeluarkan fatwa, tidak mematikan keragaman yang ada di masyarakat. Karena itu, sebenarnya tidak ada pilihan lain bagi MUI, kecuali harus menerima fakta keragaman itu sendiri dan menjadikan keberagaman itu sebagai energi positif untuk membangun kebersamaan (yang disebut "pluralisme").

Keempat, setiap agama mengandung kebenaran, bukan saja bagi pemeluk agama yang bersangkutan, tetapi juga bisa dilihat begitu oleh pemeluk agama lain. Sebagai contoh, umat Islam atau Kristiani bisa memetik kebenaran dari Kitab Baghavad Gita atau buku-buku Taoisme dan Konfusianisme.

Kelima, terdapat titik temu antaragama. Misalnya ajaran dasar "Sepuluh Perintah Allah" dari agama Yahudi, dapat di-

temui juga pada agama-agama lain. Ajaran puasa juga dapat ditemui pada agama-agama lain, walau tidak semua pemeluk agama bisa melestarikan tradisi itu pada zaman modern ini. Namun para pemeluk agama lain bisa menganggap bahwa ajaran puasa itu adalah suatu ajaran yang benar, karena tujuannya adalah mendidik kemampuan manusia untuk mengendalikan hawa nafsu dan bertakwa.

Keenam, semua agama itu pada lahir atau detailnya, atau pada tingkat syariat memang bervariasi, karena pada tingkat itu sudah berperan pemikiran dan perumusan manusia yang dipengaruhi oleh kondisi dan sejarah. Namun pada tingkat yang lebih tinggi akan dijumpai persamaan-persamaan dan akhirnya mencapai titik temu pada tingkat trensenden (hakikat). Sistem peribadatan atau doktrin keagamaan yang berbeda-beda bungkusnya harus dipandang sebagai tempat masuk menuju ajaran agama dan juga sebagai tangga naik mencapai hakikat tertinggi atau terdalam dari suatu ajaran agama. Bentuk tidak boleh mengkungkung, sebab apabila demikian akan terhalang pemahaman kita mencapai hakikat ajaran agama. Ini adalah *transcendent unity of religions* dalam filsafat perenial yang telah dikembangkan secara optimal oleh para pemikir Islam Progresif untuk pemahaman lebih mendalam mengenai pluralisme. Para penganut filsafat parenial berkeyakinan, dalam jantung seluruh agama dan tradisi yang otentik memiliki "pesan kebenaran" yang sama, yang disebutnya *the heart of religions*. Karena itu, setiap agama dan keyakinan memiliki jarak yang sama ke pusat Kesadaran dan Kebenaran yaitu Tuhan. Dengan sikap keberagaman seperti itu diharapkan mampu melahirkan pemikiran-pemikiran yang lebih pluralis dan sejuk.

Ketujuh, semua agama dipandang sama baik dan benar dimaksudkan sebagai pandangan yang harus diambil oleh negara atau pemerintah. Sebab, negara yang harus bersikap adil terhadap setiap individu dan kelompok, tidak boleh berpandangan bahwa hanya suatu agama saja yang baik dan benar, sedangkan yang lain salah. Indonesia yang berideologi Pancasila memandang setiap agama itu sama dan benar. Dengan begitu, setiap agama diharapkan berkontribusi terhadap pembangunan negara dan masyarakat.

Maka pluralisme memang memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat, dan berusaha seakomodatif dan sesensitif mungkin terhadap kelompok-kelompok yang lebih kecil, yang lebih lemah. Tuhan menganugerahi segenap "anak cucu Adam" dengan kehormatan dan martabat (Q.17:70) apa pun perbedaan mereka. Oleh sebab itu, secara teologis, kaum Muslim didorong untuk mengembangkan paham kebebasan beragama, dan bahwa sungguh-sungguh "tidak ada paksaan dalam agama".

Melihat semakin kompleksnya realitas persoalan yang berkembang di masyarakat, seperti sudah dikemukakan di atas, para pemikir Islam Progresif menegaskan pentingnya merumuskan kembali kajian terhadap fikih klasik, yang selama ini tak mampu menjawab tantangan zaman. Realitas empiris menunjukkan adanya kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan. Di sinilah—ditegaskan oleh mereka—perlunya melihat fikih klasik secara kritis. Dan di sini pulalah hermeneutika dapat dijadikan alat bantu mengungkap kembali komitmen wahyu yang universal. Pembongkaran doktrin-doktrin yang dipedomani kalangan Islam Fundamental dan Radikal menjadi kebutuhan yang mendesak dilakukan, sungguh

pun untuk melakukannya—disadari oleh para pemikir Islam Progresif—diperlukan usaha-usaha yang serius, dan inilah sesungguhnya agenda besar pluralisme kalangan pemikir Islam Progresif, seperti sudah dianalisis di atas.

Para pemikir Islam Progresif telah mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis itu. Untuk memecahkan kompleksitas persoalan yang sarat dengan diskursus, diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang akan dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu, dan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etis untuk melakukan perubahan.

Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekadar "revelasionis" yang menggantungkan diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsionalis", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan. Teks akan disebut "wahyu" tatkala mampu membela kaum tertindas, memihak fakir miskin, melawan penguasa despotik serta menghargai pluralitas dan perbedaan. Selama fungsi-fungsi tersebut tidak tercermin dalam teks, maka tidak dapat disebut sebagai wahyu, karena wahyu merupakan realitas budaya, historis, semiotik dan antropologis.

Pluralisme yang sejati menghayati esensi kemaslahatan dan menerjemahkan nilai tersebut dalam konteks sosial. Kedua hal tersebut harus dilaksanakan secara sinergis. Memisahkan antara yang satu dengan yang lain adalah sebuah kemustahilan—sesuatu yang tidak mungkin. Penjelasannya adalah

agama tidak boleh berhenti pada tataran simbol dan ritual yang bersifat personal, melainkan juga harus menyentuh wilayah publik yang lebih plural. Oleh karena itu, teologi yang mendorong pluralisme akan mendorong terbentuknya masyarakat yang adil, terbuka dan berkeadaban. Mengakui dan menghargai keragaman dan perbedaan agama sesungguhnya merupakan bagian dari doktrin al-Qur'an. Proses sekularisasi dan munculnya pluralisme agama dan keberagaman merupakan bagian dari hukum sejarah atau *sunnatullâh* di mana al-Qur'an sendiri memberikan isyarat bahkan akomodasi bagi perkembangan tersebut. Salah satu persoalan yang sering muncul di kalangan tokoh agama adalah mereka seringkali mengingkari kenyataan ini dan kemudian mendambakan terwujudnya agama tunggal di muka bumi ini. Ini adalah suatu kemustahilan dan bertentangan dengan cetak biru Tuhan.

Oleh karena itu, upaya untuk membangun persepsi bahwa Islam memang mengandung ajaran-ajaran yang mendukung pluralisme perlu dikembangkan lebih lanjut. Bahkan bisa dipastikan bahwa reputasi para pemikir Islam Progresif dibangun di atas hamparan ide-ide mereka mengenai pluralisme ini. Para pemikir Islam Progresif ini mengembangkan pluralisme untuk mendukung upaya dialog antaragama. Mereka mendasarkan pandangan-pandangannya pada ayat-ayat Q. 2:62 dan 5:69, yakni ayat-ayat yang menjanjikan keselamatan kepada semua penganut agama.

Dengan berpijak pada sikap dan pandangan pluralis inilah upaya-upaya dan pemikiran dialog antaragama telah dirintis dan dikembangkan. Dari dialog antaragama inilah kemudian diwacanakan kerjasama antargama, dengan tujuan-tujuan yang disesuaikan dengan tuntutan situasi dan kebutuhan ma-

sing-masing peserta dialog. Di sini perlu ditekankan bahwa tidak terlalu penting pada level mana dialog itu dilakukan. Namun, yang harus lebih dipikirkan adalah bagaimana dialog itu berlanjut pada sikap saling memahami dan menghargai, sehingga tidak menghalangi upaya kerjasama antarumat beragama dalam berbagai aspek kehidupan.

Bagi para pemikir Islam Progresif, pluralisme dan dialog antaragama dapat berlangsung dalam berbagai bentuk, di antaranya adalah dialog kehidupan, dialog kerja sosial, dialog teologis dan dialog spiritual. *Dialog kehidupan* merupakan bentuk yang paling sederhana dari pertemuan antaragama. Para pemeluk agama yang berbeda saling bertemu dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berbaur dalam aktivitas kemasyarakatan secara normal. Mereka melakukan kerjasama dalam berbagai bidang kegiatan sosial tanpa memandang identitas agama masing-masing.

Dialog kerja sosial merupakan kelanjutan dari dialog kehidupan dan telah mengarah pada bentuk-bentuk kerjasama yang dimotivasi oleh kesadaran keagamaan. Dasar historis dari dialog kerja sosial dan kerjasama antaragama banyak ditemukan dalam tradisi berbagai agama. Dasar sosiologisnya adalah pengakuan akan pluralisme sehingga tercipta suatu masyarakat yang saling percaya (*trust society*). Dalam konteks

Pemahaman MUI bahwa pluralisme tak lain adalah menyamakan agama-agama, sinkretisme dan relativisme adalah keliru. Karena semua agama di Indonesia, Islam, Kristiani, Hindu, maupun Buddha tidak ada yang berpaham bahwa pluralisme itu berarti menyamakan, sinkretisasi atau relativisme agama-agama. Kalau yang dimaksud haram oleh MUI adalah konsep pluralisme dalam pengertian itu, fatwa tersebut sebagai suatu kemubaziran.

ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekadar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga terlibat aktif di dalam kemajemukan itu. Sedangkan dasar doktrinalnya adalah keharusan untuk mencari titik temu atau *kalimat-un sawâ'* (Q. 3:64) dan menghindari hal-hal yang akan menghalangi dialog dan kerjasama. Manusia diciptakan Tuhan untuk saling mengenal, dan kemudian tanpa memandang jenis kelamin, suku, dan agama, mereka dituntut untuk bekerjasama melakukan berbagai kebaikan kemanusiaan.

Sementara *dialog teologis* tidak bisa diabaikan jika kita ingin membangun hubungan antaragama yang lebih sejati. Dialog teologis semakin penting dilakukan sebagai landasan bagi kerukunan umat beragama. Dialog teologis bertujuan untuk membangun kesadaran bahwa di luar keyakinan dan keimanan kita selama ini, ternyata ada banyak sekali keyakinan dan keimanan dari tradisi agama-agama selain kita. Dialog teologis menghadapi persoalan bagaimana kita memosisikan iman kita di tengah-tengah iman orang lain.

Bagi kalangan Islam Progresif, dialog agama dimulai dengan mengembangkan teologi inklusif-pluralis. Sumber teologis pertama adalah doktrin Islam itu sendiri yang secara inheren bersifat terbuka. Islam mengakui nabi-nabi terdahulu, dan membenarkan kitab-kitab suci yang dibawa oleh mereka, seperti ditegaskan dalam al-Qur'an Q. 2:62 dan Q. 5:69. Pengakuan Islam terhadap agama lain ini dinilai unik, karena kepercayaan pada kebenaran agama lain merupakan syarat yang perlu bagi keimanan (sebagai salah satu "Rukun Iman"). Dalam dialog teologis, yang penting sebenarnya adalah berbagi pengalaman keagamaan, bukannya berdebat apalagi berbantah-bantahan. Dialog merupakan cara terbaik

dalam menyelesaikan masalah—sebagaimana ditegaskan dalam Q. 29: 46.

Terakhir adalah *dialog spiritual*, yang bergerak dalam wilayah esoteris, yaitu "sisi dalam" agama-agama yang perenial. Sebagaimana diketahui bahwa setiap agama memiliki aspek lahir (eksoteris) dan aspek batin (esoteris). Sistem teologi dan ritus agama-agama merupakan sisi eksoteris. Sementara itu, pengalaman iman atau pengalaman akan Tuhan yang bersifat individual merupakan sisi esoteris dari agama. Dalam dialog spiritual ini, kalangan pluralis mengajak umat beragama untuk membaca dan memandang kitab-kitab suci dari aspek batiniah. Mereka mengembangkan konsep cinta demi melihat perbedaan sebagai anugrah Allah yang harus disyukuri. Oleh karena itu, kalangan pluralis senantiasa menghargai perbedaan yang terdapat dalam kehidupan ini, termasuk perbedaan agama. Konsep cinta menjadi dasar bagi jalinan persaudaraan antarumat beragama. Cinta mendasari perjumpaan dan dialog dengan agama-agama lain. Sebab dalam cinta tidak ada prasangka ataupun ketakutan akan hilangnya identitas keagamaan. Dialog spiritual bertujuan untuk memperkaya pengalaman batin, yang dengan pengalaman batin itu kita menjadi semakin yakin bahwa semua agama yang sejati mesti baik dan benar.❐

Bab VI
PENUTUP

> Democracy and pluralism are a basket. Is this basket universal? What is the view of Islam on this issue? In the world at large, as well as within each civilization, there is a conflict between those who have one vision to be imposed on the entire humanity and others, who subscribe along the lines of pluralism to diversity. Islamic civilization is no exception. Regardless of these different views, The Qur'an teach us diversity.
>
> Bassam Tibi[1]

Diskursus tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme sangat ramai dibicarakan setidaknya sejak reformasi, dan lebih khusus sejak keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman ketiga isu tersebut. Dalam buku ini telah ditunjukkan bahwa perkembangan ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam pemikiran Islam di Indonesia berkembang pesat sejak

[1] Bassam Tibi, "Islamic Civilization and the Quest for Democratic Pluralism: Good Governance and the Political Culture of Non-violence" dalam Karlina Helmanita (ed.), *Dialogue in the world Disorder: A Response to the Threat of Uniolaterism and World Terrorism* (Jakarta: PBB UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004).

fatwa MUI tersebut, khususnya yang didiseminasi oleh lembaga-lembaga Islam Progresif.

Secara konseptual sekularisme itu adalah paham tentang pemisahan antara agama dengan negara/politik. Sekularisasi sendiri adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Sekularisme muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Pemahaman mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab dengan kedua konsep inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara agama dan negara atau agama dan politik, sebagai "dua pilar" yang akan saling berkontribusi dalam membangun sebuah bangsa.

Dengan pemahaman semacam itu berarti agama adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan negara. Namun demikian, tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat; tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun. Dalam pengertian lain, sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang, melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan moral. Oleh karena itu dalam perkembangannya kini, tidaklah tepat jika sekularisme dipahami hanya sebagai sebuah ideologi yang hendak menyingkirkan keberadaan agama—*decline*

of religion—dari wilayah publik. Justru, yang terjadi malah sebaliknya—seperti telah ditunjukkan dalam paham para pemikir Islam Progresif di Indonesia—dengan sekularisme umat beragama bisa mengembangkan kehidupan keagamaannya secara optimal sesuai dengan semangat keagamaannya masing-masing, dan juga semakin disadari bahwa tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab jika agama yang satu memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain. Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan. Tujuan dari sekularisme justru memberi kebebasan kepada agama untuk berkembang di tangan masyarakat. Karena tidak semua persoalan publik bisa diintervensi oleh agama. Wilayah politik dan negara tidak bisa diintervensi begitu saja oleh agama. Negara harus netral terhadap agama untuk menjamin prinsip keadilan, yakni persamaan kedudukan semua agama dan keyakinan di hadapan negara.

Dalam konteks sekularisme yang dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia, mereka mendukung negara sekular ("Negara Pancasila") yang tetap memberi tempat pada agama. Di sini agama tidak bisa memerintahkan negara, demikian pula sebaliknya. Yang harus diperjuangkan dalam masyarakat sekular adalah suatu sistem yang berdasarkan konstitusionalisme, Hak Asasi Manusia (HAM) dan menjunjung tinggi kebebasan beragama. Negara Indonesia tetap memerlukan dan mempertahankan Undang-undang Dasar (UUD)

1945, termasuk pembukaannya dimana ada Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Pancasila, sebagai *common platform* menurut para pemikir Islam Progresif merupakan *kalimat-un sawâ'* (titik temu agama-agama). Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-nilai yang dicita-citakan bersama bagi tatanan yang ideal. Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Karena itu, maka Pancasila disepakati harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut sebagai "sebuah konsep negara Islam", dalam arti negara-agama. Menurut para pemikir Islam Progresif, Indonesia cukup dan *pas* dengan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi substansi agama menjiwai—atau "menjadi ragi"—dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara.

Maka, jelas Indonesia adalah negara sekular, tapi dalam arti menjadi negara yang memberi tempat pada perkembangan agama secara positif. Tanpa sekularisme dalam pengertian baru ini agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warga negaranya. Sekularisme menjelaskan bagaimana hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing. Sebab jika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Karena hanya berlaku hanya bagi yang meyakininya. Demikian juga, ketika agama dimanipulasi demi kepentingan publik untuk memperoleh kekuasaan,

maka muncullah dogmatisme, ketertutupan, fanatisisme dan menimbulkan *clash*, yang berakibat juga pada kekerasan. Kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi berjalan dengan baik, maka—sekali lagi—tak ada pilihan lain kecuali menjadi "negara sekular". Demokrasi konstitusional harus dibangun berdasar kesepakatan elemen-elemen masyarakat yang plural. Begitu ada satu kelompok yang coba mengajukan aturan-aturan hukum yang bertentangan dengan konstitusi, yang seharusnya plural itu, maka demokrasi yang diajukan bukan lagi demokrasi yang konstitusional. Karenanya, sebuah pemerintahan yang tidak berada di bawah kontrol suatu agama tertentu dengan sendirinya tidak akan menjadi alat untuk menindas pemikiran atau paham yang dianggap sesat oleh elit pemegang otoritas agama tersebut; juga tidak mengekang hak hidup agama-agama lain.

Namun demikian, agama juga tidak bisa bermain pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama hanya mungkin bermain di ranah *civil society* sebagai moral *reasoning* bagi pengembangan masyarakat. Pada ranah *civil society* lah agama bisa berpartisipasi aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda. Dan, dengan demikian, sekularisme akan memberi tempat yang luas bagi paham liberalisme dan pluralisme.

Membicarakan sekularisme mesti harus diikuti dengan liberalisme dan pluralisme, karena ketiganya saling berkait berkelindan dalam merespons isu-isu kebebasan beragama yang akhir-akhir ini mendapat sorotan tajam dari berbagai kalangan. Liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Yang disebut dengan liberalisme adalah kebebasan hak-hak sipil:

kebebasan berpikir, berpendapat, beragama dan berkeyakinan. Prinsip liberalisme tidak bisa direduksi hanya pada soal kebebasan. Terlebih lagi dipahami bebas tanpa batas. Sebab dalam liberalisme ada *rule of law.* Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, dan dijamin oleh hukum.

Netralitas agama dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan *special treatment,* perlakuan khusus pada salah satu agama, terlebih lagi terhadap agama mayoritas. Karena itulah orang-orang liberal selamanya akan mengatakan bahwa agama harus dilihat secara kritis. Semangat liberal akan mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Dengan pengertian lain kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan. Tentang kemajemukan, liberalisme menempatkannya pada ruang otonom yang tidak dicampuri oleh negara. Negara tidak berwenang atas keputusan eksistensial individu atas keselamatannya. Orientasi-orientasi nilai partikular seperti agama atau etnisitas berada di bawah wewenang kelompok-kelompok partikular itu. Untuk menghilangkan totalitarianisme agama, negara harus bertindak eksesif dengan membuat tindakan tegas pada efek kekerasan dari absolutisme agama. Liberalisme

adalah strategi untuk menghadapi problem absolutisme atau totalitarianisme agama.

Dalam liberalisme, kebebasan beragama itu bersifat mutlak dan karena itu harus dijamin. Kebebasan itu adalah karunia Tuhan. Manusia tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence* yang prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antarmanusia, dan pluralisme. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Dari liberalisme inilah, demokrasi bisa terjamin—di mana demokrasi menjadi solusi memecahkan semua permasalahan masyarakat.

Jika kita merujuk kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu perlu terus dikembangkan, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sebagai sesat dan menyesatkan. Liberalisme juga diakui oleh al-Qur'an, walaupun secara eksplisit istilah itu tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari syari'ah. Ini diungkapkan dalam konsep *al-kullîyât al-kham-*

sah, lima hal pokok dalam syariah, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga nalar (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nashl*), menjaga harta (*hifzh al-mâl*), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdl*). Dalam *hifzh al-dîn*, ajaran Islam menjamin kebebasan seseorang untuk memeluk agamanya. Al-Qur'an juga menegaskan "Tidak ada paksaan dalam beragama".

Liberalisme juga terkait dengan pluralisme. Pluralisme merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Ia mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan dan bahkan makin lama makin menjadi keharusan perkembangan zaman. Artinya, masyarakat itu menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas ini supaya produktif, diperlukanlah sebuah pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan untuk saling belajar dan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat atau harmoni, bukan konflik. Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog saling pemahaman, toleransi, dan keterlibatan aktif membangun peradaban.

Pluralisme muncul sebagai paham bertitik tolak dari perbedaan, bukan persamaan. Mereka yang menyebarkan pluralisme secara otomatis mengakui perbedaan dan persamaan sekaligus. Karenanya, pendapat yang menyatakan bahwa pluralisme memandang semua agama sama saja secara dang-

kal, adalah mustahil, karena dasarnya pluralisme mengakui perbedaan. Pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam agama Islam. Semua agama dan keyakinan diakui hak hidup dan berkembang di dalam Islam.

Pluralisme mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena tanpa pluralisme itu orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri, tidak pernah mau belajar dari kearifan agama lain. Memang seorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah "agama yang paling benar". Namun, di sisi lain, harus ada pengakuan juga bahwa setiap agama mempunyai kebenarannya sendiri. Para pemikir Islam Progresif menegaskan bahwa Islam memiliki afinitas, yakni ada kebenaran yang sama dengan kebenaran dalam agama Yahudi dan Kristiani. Jadi, ada afinitas kebenaran-kebenaran dari berbagai agama yang juga harus diakui sebagai kesinambungan tradisi Ibrahim. Bahwa sebagai orang Islam atau Kristiani menganggap kebenarannya sendiri adalah yang paling benar, itu boleh saja, bahkan perlu. Tetapi mengklaim dan meyakini bahwa Islam atau Kristiani sebagai agama yang paling benar tidak berarti kita harus merendahkan apalagi menghina agama orang lain. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa agama orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu. Kesadaran sosial seperti itulah yang disebut sebagai pluralisme agama. Sehingga pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama yang sama-sama otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak

manusia. Agama-agama berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Pengakuan bahwa semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai dan tidak boleh ada diskriminasi. Tegasnya, pluralisme mengakui bahwa setiap agama yang otentik merupakan jalan keselamatan yang unik.

Buku ini telah menunjukkan bahwa tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Seringkali militansi dan toleransi dipertentangkan satu sama lain, seolah tidak mungkin menjadi kesatuan: orang yang militan pasti tidak toleran dan sebaliknya orang yang toleran tidak militan. Toleransi militan adalah suatu pandangan bahwa perjuangan untuk mewujudkan toleransi antaragama merupakan bagian dari pergumulan iman sejati para warganegara yang religius.

Iman yang benar tidak mendehumanisasi manusia-manusia dari kelompok lain sebagai musuh, kafir atau sesat, melainkan justru mendorong upaya-upaya saling pengertian. Seorang yang toleran secara militan bukanlah sosok yang mudah goyah di tengah-tengah pluralisme nilai, lalu menjadi *laissez faire* terhadap imannya sendiri. Dia malah berupaya menemukan acuan-acuan kosmopolitan dari khazanah religiusnya untuk mendukung toleransi. Dari sinilah timbul kondisi saling menyuburkan iman masing-masing. Karena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain.

Kesimpulan dari buku ini adalah bahwa untuk mewujudkan pluralisme sejati diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Di dalam dialog itu manusia berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan.

Tujuan dari dialog sendiri adalah pada level doktrinal kita sama-sama tumbuh dan, pada level praktis kita sama-sama bersatu mengatasi problem-problem kehidupan, seperti bencana alam, perang, kebodohan, kemiskinan, pengangguran, pendidikan kesehatan, dengan membangun kerjasama sosial mengonsentrasikan sumberdaya yang ada, waktu, keterampilan, dan ilmu agar masalah yang dihadapi dapat lebih efektif diatasi. Hal ini akan lebih mungkin berhasil dicapai kalau dilakukan bersama-sama daripada sendiri-sendiri.

Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apa pun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Perbedaan dianugerahkan Tuhan bukan sekadar untuk saling mengenal, melainkan secara eksplisit di sana ada juga himbauan untuk bertukar nilai-nilai peradaban, untuk saling memberi dan menerima keberbagaian. Inilah hakikat dasar dari pluralisme.❐

Wa mâ 'l-tawfîq-u illâ bi 'l-Lâh-i
Tidak ada petunjuk kecuali dari Allah

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000).

-------, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Abdurrahman, Moeslim, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Abdillah, Masykuri, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Abdalla, Ulil Abshar, (ed.), *Islam dan Barat, Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002).

-------, "Inter-tekstualitas Qur'an dan Wahyu yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari Bibiolatry", www.islamlib.com

-------, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar* (Jakarta: Nalar, 2007)

-------, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Penerbit Nalar dan JIL, 2005)

-------, "Doktrin-doktrin yang Kurang Perlu dalam Islam" dalam *Hiwar* (Buletin JIL), Vol. III, Tahun I, Maret 2008.

Abdussami, Humaidy dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

Achmad, Nur, (ed.), *Pluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001)

Adib, *Wacana Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Telaah Komparatif Tafsir al-Manar dan Tafsir fi zhilal al-Qur'an*, Disertasi pada Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.

Adib, M. Kholidul, "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama", www.islamlib.com.

Affiah, Neng Dar, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Kebangsaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Mengelola Keragaman Agama: Belajar dari Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Agusta, Deny, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berfikir dan Berkeyakinan di Indonesia" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), h.229-261.

Ahmad Jaiz, Hartono, *Ada Pemurtadan di IAIN,* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005)

-------, "Agama Islam dan Syir'ah Setiap Umat", www.hartonoahmad jaiz.com.

-------, "FLA Memelintir Pernyataan Ibnu Taimiyah", www.hartonoahmad jaiz.com

-------, "Masalah Nikah Beda Agama", www.hartonoahmadjaiz.com.

-------, *Menangkal Bahaya JIL & FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004).

-------, "Nurcholish Madjid Memperkosa Ushul Fikih", *www.hartonoahmad jaiz.com*.

-------, "Teologi Pluralis Propaganda Kekafiran Berkedok al Qur'an dan Al-Sunnah", www.hartonoahmadjaiz.com.

Ahmad, Nur (ed). *Pluralitas Agama: Kerukunan dan Keragaman* (Jakarta: Kompas 2001).

Ahmed, Zafaryab, "Maudoodi's Islamic State" dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987), h. 57-75.

Ahmuza, Abdul Hadi, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib Al-, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London: Mansell Publishing Limited, 1985).

Al-Banna, Gamal, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an,* (Jakarta: Menara, 2006)

Al-Faruqi, Ismail Raji, *Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986).

Al-Ghifari, Akhmad, "Rekonstruksi Pluralisme Agama di Bumi Kalimantan Tengah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Al-Maududi, Abu al-‘Ala, *Hak-hak Minoritas Non Muslim Dalam Negara Islam* (Bandung: Sinar Baru, 1993).

-------, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung : Mizan, 1998)

Al-Qurtuby, Sumanto, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan RumahKata, 2005).

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan baru Islam (*Bandung: Mizan, 1986).

Ali, Muhamad, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Kompas, 2003)

-------, “The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22:1.

Ali, Yunasril, “Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

-------, “Pluralisme Agama pada Era Global”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Ali, Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).

Ali Ben Haj, Abu Abdul Fattah dan Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam: Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern* (Jakarta: Ladang Pustaka dan Intimedia, 2002).

Ali, Tariq, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, and Modernity* (London: Verso, 2003).

Al-Mayli, Muhsin, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy* (Jakarta: Paramadina, 1996).

Aly, Sirojuddin, “Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin” dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 109-126.

A’la, Abd., *Dari Modernisme ke Islam Liberal—Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003)

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an* (Yogyakarta: FKBA, 2001).

-------, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989).

Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000).

-------, "Negara Madinah (Konsep Kemajemukan dalam Sebuah Negara Islam)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Anand, Chaiwat Satha, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta, *FkBA*, 2001).

Ananda, Endang Basri (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985)

Anees, Munawar Ahmad, Syed Z. Abedin, Ziauddin Sardar, *Dialog Muslim Kristen: Dulu, Sekarang, Esok,* (Yogyakarta: Qalam, 2000).

Anwar, M. Syafii, "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia: Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyyah*, Vol. I. No. 3. 2006, h. 12.

-------, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

-------, "Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme" dalam *Al-Wasathiyyah,* Vol. 1, No. 1, Februari 2006. h. 7.

-------, "Mengkaji Islam dan Keberagaman dengan Kearifan" dalam *Al-Wasathiyyah*, Vol. 01, No. 02, 2006.

-------, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

An-Na'im, Abdullah-i Ahmad, *Dekonstruksi syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

-------, *Syari'at, Negara dan Sekularisme* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta, 2007).

Anwar, Cecep Ramli Bihar, "Menyegarkan Wacana Ahli Kitab" www. Islamlib.com

Armstrong, Karen, *Islam A Short History* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002)

-------, *Berperang Demi Tuhan*, (Bandung, Mizan, 2002).

Arkoun, Mohamed, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).

-------, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997).

-------, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1992).

Arif, Syaiful, "NU Studies, Gusdurisme, dan Resistensi Tradisi" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 21 Tahun 2007, h. 153.

Arifin, Edwin, "Demokrasi dan Pernik-Perniknya". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Arifin, Syamsul, "Dari Eksklusivisme ke Inklusivisme: Menimbang Multikulturalisme dalam Studi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

-------, "Mewacanakan Kembali Pluralisme". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Archard, David, (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72.

Armas, Adnin, "Gagasan Frithjof Schuon tentang Titik Temu Agama-agama", dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 3, September – November 2004, h. 18

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), h.200.

Asmu'ie, Achyar, "Merumuskan Kembali *Raison D'Etre* Baru Spirit Persatuan Ummat di Tengah Inklusivisme dan Eksklusifisme: Menuju Masyarakat Madani". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Negara-Bangsa, Masyarakat Madani, dan Paham Pluralisme dan Insklusivisme: Membangun Demokrasi Indonesia Era Reformasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Assyaukanie, Luthfi, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara, *Kompas* 2 Maret 2007.

-------, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa:Perilaku Islam Terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Benarkah Amerika Semakin Religius?". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL, 2002)

-------, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998.

-------, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007).

Attir, Burkat Holzner (ed.), *Sosiologi Modernisasi* (Jakarta: Gramedia, 1989), h. 271.

Audi, Robert, *Agama dan Nalar Sekular Dalam Masyarakat Liberal* (Yogyakarta: UII Press, 2002).

Azhari, M. Subhi, "Islam, Demokrasi dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini "Diam". Paper Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia, diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

Azra, Azyumardi, "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003)

-------, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* (Jakarta; Paramadina, 1996).

-------, "The Challenge of Democracy in the Muslim World" dalam Karlina Helmanita, et. All (ed.), *Dialogue in the World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terorism* (Jakarta: Center for Langguage and Cultures, and konrad-Adenauer-Stiftung, 2004)

-------, *"Filsafat Perennial",* Kolom Resonansi Harian *Republika*, 12 September 2006.

-------, "Islam, Negara, dan Masa Depan Syariah", *Republika,* 26 Juli 2007.

Aziz, Ahmad Amir, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999).

Badham, Paul, (ed.), *A John Hick Reader* (London: Macmillan, 1990), h. 161-177.

Baidhawi, Zakiyuddin, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005).

Badruzaman, Abad, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*' (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007).

Baghramian, Maria dan Attracta Ingram, *Pluralism—The Philosophy and Politics of Diversity* (New York, Routledge, 2000).

Bakry, Oemar, *Islam Menentang Sekularisme* (Jakarta: Mutiara, 1984).

Bamualim, Chaider S., et.all (ed), *Islam & the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003).

Basyaib, Hamid, (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006).

Basit, Abd., "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Baso Ahmad, *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006).

-------, "Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid" dalam *Gerbang,* vol. 6 No. 03, Pebruari-April 2000.

-------, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar,* Edisi No. 10 Tahun 2001

Batasina, Tedius, "Independensi Agama dalam Konteks Pluralitas Menuju Ke-Indonesiaan yang Sejati (Sebuah Catatan Refleksi). Paper PSIK Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramadina, 1995).

-------, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3, 1995, h. 1-75.

Bellah, Robert N. dan W.G. McLouglin (eds.), *Religion in America* (Boston: Houghton Millin, 1968).

Bellah, Robert, *Beyond Belief* (New York: Harper & Row Publisher, 1970).

Berger, Peter L., Langit Suci, *Agama sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991)

-------, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999).

Beetham, David dan Kevin Boyle, *Demokrasi: 80 Tanya Jawab* (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies,* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Bijlefeld, Willem A., "Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues" dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological & Practical Issues* (Geneve: Departement for Theology & Religious Studies, The Lutheran World Federation, 1998).

Black, Anthony, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta; Serambi, 2006).

Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

Boy ZTF., Pradana, (ed.), *Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004).

Bolkestein, Frits, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006).

Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta, LKiS, 2001).

Brown, L. Carl, *Wajah Islam Politik Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat* (Jakarta: Serambi, 2003).

Bruce, Steve, *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagamaaan dan Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2000).

Bruinessen, Martin Van, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (LKiS: Yogyakarta, 1999).

-------, *"NU: Jamaah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif"* dalam "Kata Pengantar" Laode Ida. *NU Muda: Kaum progresif dan sekularisme baru*. (Jakarta: Erlangga, 2004), h. xii-xvii.

Budiman, Hikmat, (ed.), *Komunalisme dan Demokrasi: Negosiasi Rakyat dan Negara* (Jakarta: The Japan Foundation Asia Center, 2003).

Bulac, Ali, "Piagam Madinah" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Casanova, Jose, *Public Religion in The Modern World*, (University of Chicago Press, 1994).

Center for Moderate Muslim Indonesia, "Agamawan Kritis dan Problem Sosial", *Republika*, 13 April 2007.

Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in Nineteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Cholil, Suhadi, (ed.) *Resonansi Dialog Agama dan Budaya Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural, Sampai RUU Anti Pornografi* (Yogyakarta: CRCS, 2008).

Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Collier Books, 1965).

Darmawan, Eko P., *Agama Itu Bukan Candu: Tesis-tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*, (Yogyakarta, Resist Book, 1995).

D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (London: Blackwell, 1986).

-------, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000).

-------, "The Impossibility of a Pluralistic View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996).

Dhakidae, Daniel, *Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Paper PSIK Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Dunne, John S., *The Way of All the Earth* (London: Collier Macmillan Publisher, 1978).

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967).

Effendi, Djohan dan Ismet Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam—Catatan harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 2000).

Effendi, Bachtiar, "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002).

-------, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

-------, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998, 2009)

-------, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2, 1995.

Eickelman, Dale F., "Islam and Ethical Pluralism" dalam Sohail H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), h. 115.

El-Fadl, Khaled Aboe, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta; Serambi, 2003).

-------, *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme* (Bandung: Arasy, 2003)

-------, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2004)

-------, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta; Serambi, 2006)

-------, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper San Francisco, 2005).

El-Mawa, Mahrus (ed.), *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam Memberdayakan Warga NU* (Lakpesdam NU: Jakarta, 2005).

El-Baroroh, Umdah, "Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam Di Indonesia", www.islamlib.com

Engineer, Asghar Ali dan Uday Mehta (ed.), *State Secularism and Religion, Western and Indian Experience* (Delhi: Ajanta Publication, 1998).

-------, *The Islamic State* (NY: Advent Books, 1980).

-------, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

-------, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993).

Ensiklopedi Tematis Dunia Islam (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoove, 2002).

Esposito, John L., *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas? Edisi Revisi, Menggugat Tesis Huntington,* (Bandung: Mizan, 1996).

-------, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)

Esack, Farid, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme—Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000).

Fachruddin, Fuad *Agama dan Pendidikan Demokrasi Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: INSEP, 2006)

Fahmi, M., *Islam Transendental Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005)

Fanani, Ahmad Fuad, "Jihad Membumikan Pluralisme: Bersatu Menghadang Fundamentalisme". Paper dipresentasikan pada acara Workshop "Pluralisme, Demokrasi dan Civil Society" di Puncak, Bogor, 6-8 Juni 2007. Acara diselenggarakan PSIK Universitas Paramadina.

-------, *Islam Mazhab Kritis: Mengagas Keberagamaan Liberatif* (Jakarta: Kompas, 2004)

-------, "Islam, Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama", www.islamlib.com.

Faisol, Amir, "Pendidikan dan Pluralisme di Indonesia dalam Perspektif Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Fathurrahman, "Agama dan Negara: Pergumulan Pemikiran Politik Islam Kontemporer" dalam *Ulumuna*, Jurnal Studi Islam dan Masyarakat, Volume VII, Edisi 11, Nomor 1, Januari-Juni 2003, h. 61-77.

Fauzi, Ihsan Ali, dkk., (ed.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Paramadina, Jakarta, 2007).

Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002).

Fealy, Greg, *Jejak Kafilah Pengaruh Radikalisme imur Tengah di Indonesia* (Bandung; Mizan, 2007).

Feillard, Andree, *NU vis-a-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Fouda, Farag, *Kebenaran yang Hilang, Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim* (Jakarta: Paramadina, 2008).

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Gaus A.F, Ahmad, (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia & Paramadina, 1998), h. 265.

-------, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi, No. 22 Tahun 2007

-------, (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).

Gerung, Rocky, Pluralisme dan Konsekwensinya: Catatan Kaki untuk 'Filsafat Politik' Nurcholish Madjid". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

"Gebrakan Harun Nasution", *Republika,* Jumat, 5 Januari 1996.

Ghazali, Abd. Moqsith, (ed.), *Ijtihad Islam Liberal Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis* (Jakarta: JIL, 2005)

-------, *Mengubah Wajah Fikih Islam*. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, *"Tafsir atas Ahli Kitab dalam al-Qur'an"*. Paper PSIK Universitas Paramadina. Paper belum diterbitkan.

-------, *Problematika Qur'anik Filsafat Pluralisme Agama* (Jakarta: Psik Univ. Paramadina, 2007)

-------, *Petunjuk Pluralisme Agama: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Syir'ah, 2008).

Ghalib M., Muhammad, *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998)

Ghazali, Abd Rahim, *Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif Cermin Untuk Semua* (Jakarta: Maarif Institute, 2005)

Glasner, Peter L., *The Sociology of Secularization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).

Gray, John, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

Gunawan, Asep, *"Islam dan Pluralisme: Dialektika Pemikiran Mahasiswa Islam Indonesia"*. Paper disampaikan pada acara "Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, 7-8 Juni 2007, di Puncak, Bogor.

-------, (ed.), *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999).

Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003)

Gustaman, Yogi, "Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

Habib, Kamal Sa'id, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam Sejak Awal Pemerintahan Nabi SAW Sampai Akhir Pemerintahan Utsmani (1H-1325 H atau 621 M-1908 M)* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007).

Hardiman, F. Budi, "Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme" dalam *Buletin Kebebasan*, Edisi No. 03/V/2007. Diterbitkan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta.

Hasan, H. M. Afif, *Fragmentasi Ortodoksi Islam: Membongkar Akar Sekularisme* (Malang: Pustaka Bayan, 2008).

Hasyim, Syafiq, et. all (ed.), *Modul Islam dan Multikulturalisme* (Jakarta: ICIP, 2008).

-------, *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007).

Hasyim, Syafiq, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (Jakarta: Solstice, ICIP dan The Asia Foundation, 2006).

Hamdani, Umar, "P3M: Mengubah Citra Pesantren" dalam " dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).

Hamka, Buya, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005).

Hadi W.M., Abdul, "Apokaliptisisme dan Teokrasi Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Multikulturalisme dan Bhinekatunggal Ika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Hakim, Abd. dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Paramadina: jakarta, 2007).

Hakim, Lukman, "Toleransi dan Kemanusiaan: Pengalaman Maarif Institute" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).

-------, "Muhammad dan Perjuangan Menegakkan Risalah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Tidak diterbitkan.

Haight, Roger, "On Pluralism in Christology" *Budhi*, 1, 1997, h. 31-46.

Harb, Ali, *Kritik Kebenaran Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Helmanita, Karlina (ed.) *Dialogue in the world Disorder: A Response to the Threat of Uniolaterism and World Terrorism* (Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004)

Hefner, Robert W. *Civil Islam, Moslem and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

-------, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, 1995.

Hick, John, *God and the Universe of Faith*, (London/NY, 1979)

-------, *God Has Many Names*, (London, 1980).

-------, *Problems of Religious Pluralism*, (London, 1985).

Hidayat, Tri Wahyu, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama? Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Pers, 2008).

Hidayat, Komarudin dan Ahmad Gaus A.F. (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society*, *Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).

Hidayat, Komaruddin, "Islam Liberal dan Masa Depannya", *Republika*, 17 Juli 2001.

-------, "Melampaui Nama-nama Islam dan Postmodernisme", www. filsafatkita.f2g.net.

-------, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* (Jakarta: Teraju, 2003).

Hidayat, Surahman, *Islam, Pluralisme dan Perdamaian'* (Jakarta: Fikr, 2008)

Hilmy, Masdar, "Pluralisme Keberagamaan di Tengah Perebutan Kuasa: Mengarifi Kelianan dalam Agama-agama Melalui Netralitas Lembaga Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Hitami, Munzir, "Makna *Dîn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-kendala Pemahaman" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Hooker, Virginia M., "Developing Islamic Argument for Change through 'Liberal Islam'", dalam Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker (ed.), *Islamic Perspectives on the New Millenium*, ISEAS Series on Islam, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004).

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Husaini, Adian, "Demi Kebebasan Membela Kebatilan", http://hidayatullah.com/

-------, *Islam Liberal Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (Bandung: Syamil, 2003).

-------, Krislib Yes, Islib No!, dalam Adian Husaini dkk., *Membedah Islam*

-------, "Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid", http://hidayatullah. com/

-------, "Paham Syirik Modern Serbu Pondok Pesantren", Senin, 27 Maret 2006. www.hidayatullah.com.

-------, "Pluralisme Agama Model ICIP", http://www.hidayatullah.com/

-------, *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005).

-------, "Sekali Lagi, Tentang Perkawinan Antar Agama"
http://hidayatullah.com/

-------, "Seminar Pluralisme Agama di IAIN Surabaya", http://www.hidayatullah.com/

-------, "Tuhan Kita: Allah!", http://www.hidayatullah.com/

-------, Virus Liberal di UIN Malang, http://hidayatullah.com/

Husein, Thaha, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985.

Ibrahim, Aminudin, "Memaknai Kembali Kemajemukan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Ibrahim, Idi Subandy, *Amerika, Terorisme dan Islamophobia Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: Nuansa, 2007).

Ida, La Ode, *Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996).

-------, "*NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru"* (Jakarta: Erlangga, 2004).

Ida, Rachmah, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia: Interpretasi Komunitas Lokal". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Batu Cave, Selangor Darul Ehsan, 2006).

Iman, Fauzul, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Paper belum diterbitkan.

Ishomuddin, "Mengkaji Ulang Al-Qur'an Kita Mengenai Pluralisme: Beberapa Catatan Apresiatif Karya Mohamed Fathi Osman Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Ismail, Faisal, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

-------, "Tentang Sekular, Sekularisme dan Sekularisasi" dalam *Percikan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984).

Ismail, Miming, "Paramadina: Mata Air Gagasan Pembaruan Islam Indonesia" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Ismatullah, Deddy, *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah* (Bandung: Sahifa, 2006).

Jabali, Fuad dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002).

Jabiri, M. Abed Al-, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003).

-------, *Post Tradisonalisme Islam* (Yogyakarta : LKIS, 2000).

-------, *Syura, Tradisi, Parikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakata: Rajawali Pers, 2004).

John, Anthony H. dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an—Religious Pluralism and Tolerance" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Melbourne: Institute of Ismaili Studies, 2000),

Juergensmeyer, Mark, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama* (Jakarta; Nizam Press, 2000).

-------, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius* (Bandung: Mizan, 1998).

Ka'bah, Rifyal, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004).

Kahfi, Syahdatul, *Terorisme di Tengah Arus Global Demokrasi* (Jakarta; Spectrum, 2006).

Karisoh, Fernando J. M. M., "Kebebasan Beragama Ditinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Kamil, Sukron (ed.), *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung, 2007).

Kamil, Sukron, "Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. Tahun 2005.

Kamal Hassan, Muhammad, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982).

Kamal, Zainun, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Kailani, Najib dan Muhammad Mustafied, *Islam dan Politik Kewarganegaraan: Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

Kanisius L., Silvester, *Allah dan Filsafat pluralisme Religius Menelaah Gagasan Raimundo Panikkar* (Jakarta: Penerbit OBOR, 2006).

Karim, Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

Karni, Asrori S. dan Alfian, "Laporan Khusus", *Gatra* Nomor 38, Senin, 1 Agustus 2005.

Kertanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006).

Khadduri, Majid, *Islam Agama Perang?* (Yogyakarta: Karunia Terindah, 2004).

-------, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999).

Khamami, Rizqon, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah" *Duta Masyarakat*, 14 November 2003.

-------, "Relasi Agama dan Politik: Studi Kasus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) dan Nahdlatul Ulama (NU)", *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 17 Tahun 2004, h. 42.

Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 47.

Khudori, “ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas” dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2003).

Kisworo, Budi, “Fikih dalam Kemajemukan Masyarakat Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Knitter, Paul F., *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003).

-------, *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

Kosmin, Barry A., “Contemporary Secularity and Secularism”, dalam Barry A. Kosmin dan Ariela Keysar (ed.*) Secularism & Secularity*: *Contemporary International Perspectives* (Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSSC), 2007).

Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).

-------, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta, Paramadina, 2003).

Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001).

-------, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993).

Kull, Ann, *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund: Lund University, 2005).

Kusmana (ed.), *Proses Perubahan IAIN Menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rekaman Media Massa* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2002).

Latif, Yudi, “Cak Nur, Kekuatan Satu Visi”, *Republika* - 30 Agustus 2005.

-------, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).

-------, “Islam, Indonesia dan Demokrasi”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Tidak diterbitkan.

-------, “Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik Melampaui Pemikiran Islam” *Reform Review*, Vol. I April-Juni 2007.

-------, "Teologi Kebangsaan untuk Kebajikan Bersama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan

Latif, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).

Latief, A. Nasruddin, "Makna *Din*, *Millah* dan *Nihlah* dalam Al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan

Lawrence, Bruce B., *Islam Tidak Tunggal, Melepaskan Islam Dari Kekerasan* (Jakarta: Serambi, 2000)

Legenhausen, Muhammad, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama* (Jakarta: Lentera, 1999)

Lubis, Ridwan, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1992).

Lubis, Nur A. Fadhil, "Pluralisme dalam Masyarakat yang Majemuk" dalam, *Filsafat pluralisme, Toleransi dan Multikulturalisme*. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan

Maarif, A. Syafii, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Studi Tentan Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996).

-------, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).

-------, "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, Kaum Ateis pun Berhak Hidup di Muka Bumi, *Republika online*

-------, *Meluruskan Makna Jihad* (Jakarta: Center for Moderate Muslim (CMM), 2005).

Machasin, "Kebebasan Beragama: Prespektif Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Madjid, Nurcholish, *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi*— Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina (Jakarta: Paramadina, 2002)

-------, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat: Kolom-kolom di Tabloit Tekad* (Jakarta: Penerbit Paramadina dan Tabloid Tekad, 1999)

-------, *Cita-cita Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998).

-------, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998).

-------, *Fatsoen Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Republika, 2002).

-------, “Harun Nasution, Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan”, dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta : LSAF, 1989), h. 219.

-------, “In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: the Indonesian Experience” dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Jakarta: The Voice Center, 2003), h.156-174.

-------, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1998).

-------, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995).

-------, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992),

-------, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

-------, *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2003).

-------, “Jangan Tinggalkan Masa Lalu”, dalam *Republika*, Jum’at 25 Juni 1999, h. 8.

-------, *Keislaman, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2007).

-------, “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan”, *Republika*, 10 Agustus 1999.

-------, “Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern Concept of Civil Society” dalam Mitsuo Nakamura, et.all (ed.), *Islam & Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), h. 149-163.

-------, *Pintu-pintu Menuju Tuhan,* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Mahromi, Ahmad, “Menyingkap Kritisisme dalam Penjara Dogmatisme Agama: Tentang LSAF dan Pembaharuan Pemikiran Islam”, dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Majemuk edisi 30 dan 31, Januari-Februari 2008 dan Maret-April 2008

Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematis tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000).

Marasabessy, Abd. Rahman Ismail, "Islam dan Kesadaran Multikultur di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Marty, Martin E., *When Faiths Collide* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

Martin, David, *A General Theory of Secularization* (Bristol: Western Printing Services, 1978).

Mas'udi, Masdar F., *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2002).

Maula, M Jadul, (ed). "*Ngesuhi Deso Sak Kukuban—Lokalitas, Pluralisme, Modal Sosial Demokrasi",* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

Maula, Jadul dan Elyasa K.H. Darwis (eds.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993).

McCool, G., *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* (New York: Fordam University Press, 1989).

McLean, George F. dan John P. Hogan (ed.), *Ecumenism and Nostra Aetate in 21st Century* (Washington DC.: John Paul II Cultural Center—The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).

McDaniel, Jay, *Gandhi's Hope—Learning from Other Religions as a Path to Peace* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

Meland, Bernard Eugene, *The Secularization of Modern Culture* (New York: Oxford University Press, 1966).

Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, (Jakarta: Khazanah dan P3M, 2007).

Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004)

-------, "Fatwa MUI Meresahkan Masyarakat" www.islamemansipatoris.

Miichi, Ken, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal" dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar"*, Edisi No. 10 Tahun 2001

Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara, Pidato di Depan Sidang Majelis Konstituante untuk Menentukan Dasar Negara RI (1957-1959)* (Bandung: Sega Arsy, 2004).

Mouleman, Johan Hendrik, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996)

MS, Ciptadi, “Islam dan Kemajemukan di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Mu’allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 1999).

Mubarak, M. Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008).

Mughni, Syafiq A., “Islam dan Pluralisme dalam Peta Pemikiran Muhammadiyah”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Muhammad, Agus, “Islam, Radikalisme dan Politik” Bentara *Kompas*, 1 April 2006.

Muhammad, KH. Husen, et.all (ed.), *Dawrah Fikih Perempuan* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006).

Mujani, Saiful, “Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru”, dalam, *Kebebasan Cendekiawan: Releksi Kaum Muda* (Yogyakarta: Bentang, 1996).

-------, et.all, *Benturan Peradaban, Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005)

-------, “Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam di Indonesia”. www.islamlib.com

Mujiburrahman, *Feeling Threatened, Muslim-Christian Relations in Indonesia’s New Order*. Disertasi ISIM, Amsterdam University Press, 2006.

-------, “Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi No. 13 Tahun 2002, h. 91.

-------, “Ahlul Kitab dan Konteks Politik di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Mulkhan, Abdul Munir, “Empati Kemanusiaan Sebagai Inti Kesalehan dalam Masyarakat Multikultural”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Mulky, Mohamad Asrori, “Jalan Terjal Kebebasan Beragama di Indonesia (Sorotan atas Gerakan Lakpesdam NU)” dalam dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Munawar-Rachman, Budhy (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, CSL, dan Mizan, 2006).

-------, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004).

-------, (ed.), *Membela Kebebasan Beragama—Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF, 2010).

-------, (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994).

Mun'im DZ, Abdul "*Bahsul Masa'il*: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* No. 12, Vol., V Tahun 2002.

Mulia, Siti Musdah, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Mulyati, Sri, "Ahl Al-Kitab dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Mutaqin, Zezen Zaenal, "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", www.islamlib.com

Muzaffar, Chandra, *Muslims, Dialogue, Terror* (Kuala Lumpur: International Movement for A Just World, 2003).

Naharong, Abdul Muis, "American Theocracy: Pengaruh Agama Terhadap Politik Luar Negeri Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Naipospos, Bonar Tigor, dkk., (ed.), *Tunduk pada Penghakiman Massa—Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan—Laporan Kebebasan Beragama & Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007* (Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace, 2007).

Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP dan RMBooks, 2007).

Nasr, Seyyed Hossein,*The Heart of Islam Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003)

-------, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung, Pustaka, 1994)

Nasution, Harun, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995).

-------, “Sudah Saatnya IAIN Diubah Menjadi Universitas”, *Republika* 5 Januari 1996.

Nata, Abuddin (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002).

Noer, Kautsar Azhari, *Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya,* dalam Jurnal Paramadina Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998, h. 143.

-------, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003).

-------, “Islam dan Pluralisme: Catatan Sederhana untuk Karya Fathi Osman, Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan” . Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS (ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq* (Jakarta: Gramedia, 2002).

Nuad, Ismatillah A. “Menjadi Muslim Sekular”, www.islamlib.com

Osman, Mohamed Fathi, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006).

-------, *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1996).

Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993).

Pamuntjak, Laksmi dan Agus Edi Santoso, (ed.), *Tidak Ada Negara Islam, Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem* (Jakarta; Penerbit Djambatan, 1997).

Panikkar, Raimundo, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

-------, *The Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978).

Pilliang, Yasraf Amir, *Hiper-realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Pomalingo, Samsi, “Pluralisme dan Ikatan Peradaban Manusia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Pribadi, Airlangga, “Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Keragaman”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Qasimy, Abdul Wahid, “Kerukunan Ummat Beragama Menurut Pandangan Islam”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Qodir, Zuly, “Islam, Fathi Osman Hingga Cak Nur: Tentang Pluralisme dan Masyarakat Beradab”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

-------, (ed.), *Muhammadiyah Progresif Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007).

-------, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

-------, *Islam Liberal*, Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2006.

-------, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

-------, *Islam Syariah vis a vis Negara, Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

Quinn, Philip L. dan Kevin Meeker (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Rabasa, Angela M., et.all., *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation, 2004).

-------, et.al., *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation, 2007).

Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM, 1983).

Rachman, M. Fadjroel, “Kritisisme, Demokrasi, dan Gerakan Politik Nilai”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002).

-------, “Fatwa MUI Cermin Radikalisasi Syariat Islam”, www.islamlib.com.

-------, “Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia” Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993)

-------, “Kata Pengantar: Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah” dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), h.15.

-------, "Mengapa Semua Agama Sama", *Majalah Tempo* Edisi 44/xxxiii/26 Des-01 Januari 2006.

-------, "Meredam Konflik Merayakan Multikulturalisme" *Buletin Kebebasan* No.4/V/2007, h. 6.

-------, "Negara Tak Perlu Mengatur Kepercayaan", www.islamlib.com.

-------, "Nurcholish Menyelamatkan Citra Islam", http://www.islamlib.com.

-------, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005).

-------, "Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme". Paper rangkaian diskusi Jaringan Islam Kampus (JARIK), 2006. Belum diterbitkan.

-------, "Strategi Kebudayaan di Era Globalisasi", Orasi Budaya Institute for Global Justice, Kamis, 26 Juli 2007.

Rahman, Yusuf, "Argumen-Argumen Eksklusivisme dan Inklusivisme Keagamaan (Debat di Seputar Ortodoksi, Fundamentalisme dan Liberalisme Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Rahabeat, Rudy, "Cak Nur dan Dialektika Pluralisme Impresi dan Apresiasi Seorang Maluku Kristen". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, 2000).

-------, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1995).

-------, *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1990).

Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif,* (Bandung: Mizan, 1991)

-------, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006)

-------, *Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan yang Didefinisikan* dalam Jurnal Paramadina Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998.

Rahner, Karl, "Christianity and the non-Christian Religions" dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, A Map of Twentieth Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Rais, Amien, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta* (Jakarta: Mizan, 1997)

Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia, Democracy, Islam and Ideology of Tolerance* (New York: Routledge, 1995).

Raziq, 'Ali Abd. al-, *al-Islâm wa Ushul al-Hukm* (Kairo: Matba'ah Misr Syirkah Musahamah Misriyah, 1925).

Ridwan, Nur Khalik, *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004).

Riyadi, Hendar, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007).

Riza Ul Haq, Fajar, "Gugus Wacana Maarif Institute: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemanusiaan". Paper Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia, diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.

Rohimin, "Respon al-Quran tentang Pluralisme Agama: Pengantar untuk Penafsiran Perspektif Multiagama", Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, *Jihad Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006).

Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Rumadi, "Agama dan Negara: Dilema Regulasi Kehidupan beragama di Indonesia" dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 01, 2005, h. 115-145.

-------, "Arus Utama Kebebasan Beragama", http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content /view/628/52/

-------, "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 119-154.

-------, (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003)

-------, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008).

-------, "Refleksi Akhir Tahun 2007: Wajah Keberagamaan Kita" dalam http://www.wahidinstitute.org.

Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun,* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, Inc., 2001).

-------, "Negara Tidak Punya Hak Mengurusi Keimanan", www.islamlib.com.

Safi, Omid, (ed.), *Progressive Muslims—On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).

Sahal, Ahmad, "MUI dan Fatwa Antidemokrasi", *Tempo*, Edisi. 25/XXXIV/15 - 21 Agustus 2005.

Sahrasad, Herdi, "Kekhalifahan Islam di Asia Tenggara: Wacana, Aksi dan Agenda Islam Radikal dan Fundamental: Realitas Atau Utopia?" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004).

Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007)

Salim, Moh. Haitami, "Islam dan Fenomena Konflik Lokal: Pengalaman Konflik di Kalimntan Barat". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Salim, Arsekal dan Azyumardi Azra (ed.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: Institute of South East Asia, 2003).

Salim, Hairus dan Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida, Anak Muda di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Samatan, Nuriyati, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini),* Disertasi Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran bandung, 2007.

Samad, Ulfat 'Azizus, *Islam dan Kristen dalam Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Jakarta: Serambi, 2000).

Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002).

Schumann, Olaf, "Abraham—Bapa Orang Beriman" Seri KKA ke-124/Tahun XII/1997.

-------, *Dialog Antar Umat Beragama, Di Manakah Kita Berada Kini?* (Jakarta: LPS DGI, 1980).

Schuon, Frithjof, *Mencari Titik Temu Agama-Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003).

Scott, David dan Charles Hirschkind, *Powers and the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

Setiawan, M. Nur Kholis, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008).

Shapiro, Ian, *Asas Moral dalam Politik* (Jakarta: Freedom Institute, 2006).

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997).

-------, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004)

Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I (Tangerang: Lentera Hati, 2000).

-------, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994).

Shihab, Habib Rizieq, "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam", *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 12 Tahun 2002, hal. 98-100.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, *Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).

Shofan, Moh., "Mencari Format Baru Pluralisme: Dari Moral Defensif ke Moral Ofensif". Paper dipresentasikan pada acara Workshop Pluralisme, Demokrasi dan Civil Society di Puncak Bogor, 6-8 Juni 2007, yang diselenggarakan oleh PSIK Universitas Paramadina.

-------, *Menegakkan Pluralisme Fundamentalisme Konservatif di Muhammadiyah: Esai-esai Pemikiran Moh. Shofan dan Refleksi Kritis Kaum Pluralis,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2008).

-------, "Natal dan Pluralisme Agama", www.islamlib.com.

-------, "Refleksi Tiga Tahun Perjalanan JIMM", www.islamlib.com.

Sholeh, Badrus (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF, The Asia Foundation, 2007).

Sholeh, A. Khudhori, (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003).

Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).

Sidel, John T., *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment* (Washington: East-West Center, 2007).

Sinaga, Martin Lukito, et.all., (ed.), *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004).

-------, Di Persimpangan Jalan Menuju Peradaban Dialogis dalam Islam Indonesia. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Siradj, Said Aqiel, "Islam *Washathan* sebagai Identitas Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 22 Tahun 2007, h. 74-79.

-------, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006).

Sirajuddin, "Politik Kenegaraan dan Kemajemukan Masyarakat Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Sirry, Mun'im A. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina-The Asia Foundation, 2004).

-------, *Agama di Tengah Sekularisasi Politik* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985).

Smith, Wilfred Cantwell, *Memburu Makna Agama* (Bandung: Mizan, 2004).

-------, "Theology and the World's Religious History" dalam Leonad Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*.

Smith, Huston, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991).

Sodik, Mochamad, *Gejolak Santri Kota: Aktifis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara wacana, 2000).

Sonafist, Y., "Pluralisme dalam Upaya Mewujudkan Kerukunan dan Toleransi Keagamaan. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Syamsuddin, M. Din, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2000).

Syachrudin, Eki, *Moral Politik Sebuah Refleksi* (Jakarta: LP3ES, 2006).

Syam, Nur, "Beragama Yang Menyejukkan: Agama dan Humanitas." Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004)

Syamsuddin, Sahiron, et.all., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003).

Suaedy, Ahmad, et.all., (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

-------, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

-------, "Muslim Progresif dan Praktik Politik Demokratisasi di Era Indonesia Pasca Soeharto" dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 16 Tahun 2004.

Subhan, Zaitunah, (ed.) *Membendung Liberalisme* (Jakarta: Republika, 2006).

Sucipto, Hery, (ed.), *Islam Madzhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher* (Jakarta: Grafindo, 2007).

Sugiarto, Bima Arya, "Konsolidasi Demokrasi, Politik Identitas dan Disintegrasi Nasional". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Sukandi, A.K., *Prof. Dr. Nurcholish Madjid: Dari Pembaru sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).

Sukma, Rizal dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007).

Summa, Muhammad Amin, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syariah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).

Sururin (ed.), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak* (Bandung: Nuansa, 2005).

Sularto, St. (ed.*), H. Agus Salim (1884-1954)* (Jakarta: Gramedia, 2004), h. 45-68.

Surat Ulil Abshar Abdalla kepada KH. Ma'ruf Amin, http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/667/52/

Suratno, "Agama, Kekerasan dan Filsafat: Akar Kekerasan Teologis dalam Perspektif Filosofis". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Suseno, Franz Magnis, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

-------, 2001, *Kuasa dan Moral,* (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2001).

Sutanto, Trisno S., "Menuntut Jaminan Kebebasan Berkeyakinan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

-------, "Menyoal Toleransi", dalam Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan

-------, Merawat Kecambah Pluralisme. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan

Taher, Elza Peldi, (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Tanthowi, Pramono U., *Kebangkitan Politik Kaum Santri Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* (Jakarta: PSAP, 2005).

Thaha, Idris, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2005)

Thoyyib, HM., *Islam Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia sejarah, Pemikiran, dan Dinamika Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Pustaka Maarif NU, 2007).

Tihami, HM., Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Pengalaman Banten. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Tim The Wahid Institute, "Laporan Asessment Garapan Muslim Progresif di Indonesia", The Wahid Institute, 2005. Bahan tidak diterbitkan.

Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000).

Toha, Anis Malik, "Seyyed Hossein Nasr Mengusung 'Tradisionalisme' Membangun Pluralisme Agama", dalam *Islamia*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Tahun I No 3, September – November 2004.

-------, "Pluralisme Klaim Kebenaran yang Berbahaya", *http://idrusali85.wordpress.com/*

Turner, Bryan S., *Sosiologi Islam Suatu Telaah Analitis* (Jakarta: Rajawali Press).

Turmudi, Endang et.all (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005).

Turner, Kathleen, “Ideologi Laskar Jihad: Kasus Konflik Politik Di Ambon”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Usman, Suparman, “Kemajemukan dan Kerukunan Umat Beragama: Tinjauan Singkat Kemajemukan dan Kerukunan Menurut Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

Verdiansyah, Verry, *Islam Emansipatoris: Menafsir agama Untuk Praksis Pembebasan* (P3M: Jakarta, 2004).

Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

-------, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

Wahib, Ahmad, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1983).

Wahid, Marzuki “Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia”, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.

Wahyudi, M Zaid, “Ahmad Suaedy dan Ekspresi Islam Indonesia”, http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/690/48/

Wahyudin, Imam, “Syariah Sebagai Hukum Sekular”, www.web.uct.ac.za.

Walzer, Michael, *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

Wattimena, Reza Antonius Alexander, “The Inclusion of the Other: Menyoroti Masyarakat Majemuk bersama Jürgen Habermas”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Watt, William Montgomery, *Fundamnetalime Islam dan Modernitas,* (Jakarta: PT Raja Grafido Persada, 1997).

Wilson, A.N., *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992).

Wilson, Bryan R., *Religion in Secular Society* (London: CA Watts, 1966).

Woly, N.J., *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998).

Wora, Emanuel, *Perenialisme Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2006.

Yasmin, *Modernisasi Pesantren Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Quantum Teaching, 2005), h. 128.

Yaswirman, "Pluralisme Agama: Wacana Agama atau Politik?". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Yasid, Abu, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Ajaran Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Yusanto, Muhammad Ismail, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 135-171.

Yusuf, Nasruddin, "Pluralisme Islam: Upaya Mencari Persamaan dalam Keberagaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Zada, Khamami, "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia", dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 12 Tahun 2002.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

Zahra, Abu, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

Zain, Muhammad dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Harmonis: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam yang Kontroversial itu* (Jakarta: Graha Cipta, 2005).

Zainuddin, A.R. *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta: Grafika Indah, 2004).

Zayd, Nashr Hamid Abu, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004).

-------, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

-------, *Menalar Firman Tuhan: Wacana* Majas *dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah'* (Bandung: Mizan, 2003).

-------, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001)

Wawancara

Semua wawancara berikut telah dimuat dalam buku Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF] dan Paramadina, 2010).

Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, Yogyakarta, Maret 2007.
Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 2008.
Wawancara dengan Abdul Hadi WM, Jakarta, 19 Februari 2008.
Wawancara dengan Abdul A'la, Surabaya, 31 Maret 2008.
Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 2006.
Wawancara dengan Ahmad Suaedy, Jakarta, 29 Februari 2008.
Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, Oktober 2006
Wawancara dengan Bachtiar Effendy, Jakarta, 20 Maret 2008
Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.
Wawancara dengan Benjamin F. Intan, Jakarta, 13 Januari 2008
Wawancara dengan Djohan Effendi, Jakarta, 4 Juni 2007.
Wawancara dengan Elga Sarapung, Yogyakarta, Maret 2007.
Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.
Wawancara dengan Fakhry Ali, Jakarta, 23 Mei 2007
Wawancara dengan Farid Wajdi, Yogyakarta, 22 Maret 2008
Wawancara dengan F. Dähler, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan Fuad Jabali, Jakarta, 14 Februari 2008
Wawancara dengan Gadis Arivia, Depok, 24 Mei 2007
Wawancara dengan Hamid Basyaib, Jakarta, 11 Februari 2008
Wawancara dengan Hamka Haq, Jakarta, 11 Februari 2008
Wawancara dengan Haryatmoko, Depok, 24 Mei 2007.
Wawancara dengan Jamhari Makruf, Jakarta, 2008
Wawancara dengan Jajat Burhanudin, Jakarta, 8 Februari 2008
Wawancara dengan KH. Husen Muhammad, Jakarta, 22 Mei 2007.

Wawancara dengan Ihsan Ali-Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.
Wawancara dengan Ikhlasul Amal, Yogyakarta, 2006.
Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta, 21 Mei 2007.
Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, Jakarta, September 2006.
Wawancara dengan Khamami Zada, Jakarta, 29 Oktober 2007.
Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.
Wawancara dengan Lies Marcoes-Natsir, Jakarta, 23 Mei 2007
Wawancara dengan Lily Zakiah Munir, Jakarta, 21 Februari 2007.
Wawancara dengan Luthfi Assyaukanie, Jakarta, Januari 2008
Wawancara dengan Amin Rais, Yogyakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Maret 2007.
Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan M. Nashihin Hasan, Jakarta, 9 Nopember 2007
Wawancara dengan M. Quraish Shihab, Jakarta, 2008
Wawancara dengan Imam Aziz, Yogyakarta, 7 Juni 2007
Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007
Wawancara dengan Maman Imanul Haq, Jakarta, 28 Februari 2008
Wawancara dengan Maria Ulfah Anshar, Jakarta, 14 Juni 2007.
Wawancara dengan Martin L. Sinaga, Jakarta, 15 Mei 2007
Wawancara dengan Masdar F. Mas'udi, Jakarta, 24 Januari 2008
Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.
Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.
Wawancara dengan Meuthia Ganie-Rochman, Depok, 2 Agustus 2007.
Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustuis 2007.
Wawancara dengan Nur A. Fadhil Lubis, Medan, 8 Juli 2007.
Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.
Wawancara dengan Said Aqil Siradj, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.
Wawancara dengan Siti Musdah Mulia, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Jakarta, Oktober 2006.
Wawancara dengan St. Sunardi, Yogyakarta, Yogyakarta, Maret 2007.
Wawancara dengan Saiful Mujani, Jakarta, 2008.
Wawancara dengan Syafiq Hasyim, Jakarta, 19 Februari 2008.

Wawancara dengan Syamsul Arifin, Malang, 25 Maret 2008.
Wawancara dengan Taufiq Adnan Amal, Yogyakarta, 22 Maret 2008.
Wawancara dengan Tholhah Hasan, Jakarta, 26 Maret 2008
Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.
Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.
Wawancara dengan Yanti Muchtar, Jakarta, 2006.
Wawancara dengan Yudi Latif, Jakarta, 31 Januari 2008.
Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.
Wawancara dengan Zuhairi Misrawi, Jakarta, 2008.
Wawancara dengan Zuly Qadir, Yogyakarta, 21 Maret 2008.

Indeks

B

C

D

E

I

J

K

L

M

N

O

P

T

V

W

Y

Z

TENTANG PENULIS

Budhy Munawar-Rachman adalah seorang penulis. Pendiri Nurcholish Madjid Society (NCMS). Mendapat pendidikan dalam bidang filsafat pada STF Driyarkara. Selama 12 tahun (1992-2004) menjadi Direktur Pusat Studi Islam Paramadina, yang antara lain mengkoordinasi seminar bulanan Klub Kajian Agama (KKA), yang telah berlangsung sampai KKA ke-200. Pernah menjadi Direktur Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF, 1992-1995), dan pada 2004 mendirikan dan menjadi Direktur *Project on Pluralism and Religious Tolerance*, Center for Spirituality and Leadership (CSL), yang di antara misinya adalah menyebarluaskan gagasan pluralisme Nurcholish Madjid. Mengajar *islamic studies* pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara dan Universitas Paramadina. Menulis karangan dalam lebih dari 50 buku di antaranya, *Islam Pluralis*, *Fiqih Lintas Agama* (co-author), dan *Membaca Nurcholish Madjid* (2008). Juga mempunyai pengalaman menyunting ensiklopedi, seperti *Ensiklopedi al-Qur'an* (karya Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo), *Ensiklopedi Islam untuk Pelajar, Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Ensiklopedi Umum untuk Pelajar* dan *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Kini bekerja sebagai Program Officer Islam and Development, The Asia Foundation.

Moh. Shofan (penyunting) adalah peneliti, penulis dan penyunting pada Yayasan Paramadina. Mendapat pendidikan S1 dan S2 dalam bidang Studi Islam pada Universitas Muhammadiyah Malang (UMM). Menulis beberapa buku, diantaranya *Menegakkan Pluralisme* (2008).

Credit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan pertama kali oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat bekerjasama dengan Paramadina Jakarta, Juni 2010. ISBN: 978-979-9561-176

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan "Edisi Digital" atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak kemanusiaan.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik. Juga memfasilitasi publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu yang sama.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga mengembangkan penguatan kapasitas kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com